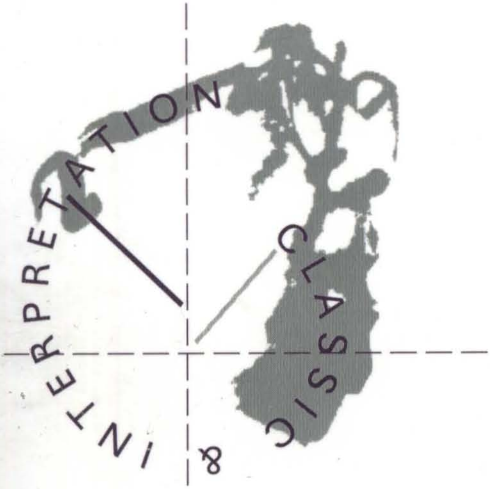
21

经典与解释

主编／刘小枫　陈少明



莎士比亚笔下的王者

普罗　哈利王子：莎士比亚对马基雅维里的批评

洛文塔尔　莎士比亚的恺撒计划

托维　乔叟的辩证法

王建文　战国诸子的古圣王传说（一）：禅让说

華夏出版社

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明

重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确（西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

经典与解释(21)

莎士比亚笔下的王者

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究

项目成

目　　录

论题：莎士比亚笔下的王者

古典作品研究

思想史发微

评论

(本辑主编助理 李致远 李长春)

论题:莎士比亚笔下的王者

哈利王子:莎士比亚对马基雅维里的批评

——《亨利五世》新解

普罗(Avery Plaw)
杜佳　译

> 大家经常会注意到,在《亨利五世》文本所独有的诸多特征中,其表面特征特别能引发激烈的分歧。在这个问题上,文学批评中存在着两大严重对立的阵营,这一点几乎人所共知:一个阵营坚定地认为,该剧是'所有基督教国王的镜子'和所有历史剧中最成功的英国君主的颂词,的确是一次激动人心的庆典;而另一个阵营的追随者也同样坚定地嘲笑一个马基雅维里式的征服者的洋洋得意,总之是嘲笑那毫无意义的战争。(Walch书,1988,页63)

最近几年出现了一些文学作品,虽然数量不多,但在不断发展,它们极力主张要把莎士比亚作为一位政治思想家来严肃对待(Asquith书,2005;Alexander书,2004;Craig书,2001;Spiekerman书,2001;Alvis书,2000;Joughin书,1997;Bloom书,1996)。然而,尽管这些作品中大部分都很有质量,但是,莎士比亚政治思想的深度和重要性还远远没有在当代英国和美国的政治理论中建立起来。本篇文章致力于研究莎士比亚常常被人们忽略的历史剧,从而把他作为一个严肃的政治思

想家来研究。为了达到这个目的,本文试图揭示莎士比亚的亨利系列剧作(《亨利四世》第一部和第二部,以及《亨利五世》)中,特别是在哈利王子成长为亨利五世的故事中,莎翁对马基雅维里政治思想尽管含蓄但依然尖锐的批评。与马基雅维里相反,在这里,莎士比亚揭示出,政治的 virtu[美德、能力]只有在难以忍受的以人为牺牲的基础之上,才能在实践中创造出政治的合法性。本文将会展示出,这个现实主义的批评路线既有创造性又有说服力。

这篇文章也对莎士比亚实际上是否读过马基雅维里这个依然继续着的争论有所创见(关于这个问题的全面评述,见 Grady 书,2002,页 41-46,特别是页 44 脚注)。尽管莎士比亚在这些剧作中并没有明确地提到过马基雅维里,但是,瑞布(Felix Raab)已经令人信服地证明,莎士比亚写作亨利系列作品之前,"马基雅维里在英国被相当广泛地阅读"已有十年时间;不过,今天学者型观点依然倾向于认为,莎士比亚并没有直接阅读马基雅维里(Raab 书,1964,页 52-57)。在这篇文章中,我们提出了新的理由来证明莎士比亚直接读过马基雅维里。

最后,如何阅读《亨利五世》,尤其是如何评论本书的标题人物,这个问题也在读者和观众之间存在着为时已久的热烈争论。该剧是民族主义者对"所有基督教国王的镜子"的赞歌(就如 Olivier1942 年的电影所展现的那样),还是对一个马基雅维里式的怪物进行的一种颠覆性的政治谴责(就如在 Kenneth Branagh 1989 年的影片中更清楚地表现出来的那样)? 本文提出,这两种传统的理解都不充分,理由如下:它们都受到一种倾向的影响而把《亨利五世》与其他几部历史剧分离开来读,而且它们都忽略了别人理解中正确的见地,因此都大大地低估了莎士比亚政治思想的抱负和复杂性。一旦把《亨利五世》置于其戏剧背景之中,并与马基雅维里的政治思想联系起来阅读,那么,一个很重要的主题就显现了出来:要在王位上巩固一个非法的王朝是极端困难的,无论这个国王的技巧有多么精湛。哈利本人被故意表现成一个模棱两可的形象——一个天赋超群、鼓舞人心的王子,却准备犯下可怕的道德错误,以便统一他的国家并且使他的王朝合法化;他是英国国王中最辉煌的一个,但最终,他也失败了。这种重新阅读围绕

着以下两个主要主张:第一、莎士比亚把哈利塑造为一个典型的马基雅维里式的王子;第二、莎士比亚明显批评了哈利的政策以及弥漫其中的马基雅维里思想。本文第二部分阐明了前一个问题,第三部分阐明了后一个问题,第一部分确定了《亨利五世》在英国历史剧中的位置。

莎士比亚英国历史剧中的亨利系列

用贝克(Herschel Baker)的话来说,莎士比亚八部连续的英国历史剧展示了一个"罪与罚"的故事(Baker 书,1974,页 801)。罪是在第一个剧目《理查二世》(*Richard II*)中犯下的,在此剧中,海福德公爵波林勃洛克(Henry Bullingbrook)篡夺了他无能的表兄理查二世的王位。而惩罚包括了剩下的历史剧,从都铎(Tudor)王朝的第一个国王亨利七世最终登基,一直到《理查三世》结束。整个冤冤相报的结构很接近悲剧的结构:在一种秩序恢复的迹象中暗含着衰败和逐渐毁灭(Shaw 书,1985,页 61 -67)。莎士比亚以一种典型的风格对这个悲剧性的衰败提出了多重解释。在《麦克白》中,也呈现出一种弑君 - 混乱/惩罚 - 恢复这样类似的叙事结构。莎士比亚明白地表示出对一种事件的传统的超自然的解释,也表现出还有一种更现实主义的政治 - 心理上的逻辑在起作用。莎士比亚把天意的解释置于叙事的背景之中——罪破坏了神的秩序,在秩序最终被恢复之前,罪需要被偿还。然而,在戏剧的前景之下,他还提出了一个更现实的、政治 - 心理上的解释。无论是在政治上还是在心理上,不合法的统治将会滋生不断增加的混乱,这合在一起会导致社会结构的崩溃,从而使政治进入一种谋反和暴政的恶性循环。

在逐步展开历史循环的背景式神意解释的过程中,莎士比亚对马基雅维里的作品提出了一种道德上的批评。莎翁的这种批评类似于马基雅维里的历史批评家的批评——从根提勒特(Innocent Gentillet)的《反马基雅维里》(*Contre-Machiavel*)到弗雷德里克(Frederic II)的《敌马基雅维里》(*Anti-Machiavel*):在道德上来看,马基雅维里式的政

治是邪恶的,因此最终会导致神的惩罚。然而,在详细阐述政治-心理剧的前景中,莎士比亚开辟了一个马基雅维里批评的崭新而丰富的领域:马基雅维里在他自己最引以为豪的地方,没能提供一种现实主义的解释来说明人的天性及其建构政治之可能性的方式,他失败了(Machiavelli 书,1979,页 78、126-27)。

本文分析的着重点是对历史循环叙事框架的政治-心理解释,但这并不是想要否定或忽视充满了对这些剧目的神性判断的传统讨论。无论理查二世是个多么糟糕的国王,但他依然是——就如他自己从来都不厌其烦地指出的那样——“上帝选定的代表”(III. ii. 57)。根据传统的神权教义——正如理查惊呼的那样——“加冕礼赋予国王的馨香是倾大海的狂涛也冲刷不去的”(III. ii. 54-55)。因此,他被废黜(以及被谋杀)就是“在基督教世界里……做出这样邪恶、阴险、卑贱的勾当”,这种行为使整个家国——除了兰开斯特王朝(House of Lancaster)——都会遭到上帝的诅咒(IV. i. 131)。理查被废黜之后,卡莱尔(Carlisle)主教预见到了这个异常行动的结果,英格兰已招致的厄运:

> 英国人的鲜血化作地里的肥料,
> 使世世代代的子孙痛苦呻吟,
> 而土耳其人和异教徒却可以高枕无忧。
> 它将使这个和平常驻的国度战乱频繁,兵连祸结,兄弟阋墙,同类相残。
> 混乱、恐怖、畏怯、叛乱将长期在此盘踞。
> 这个国家将被人叫做各各他或骷髅地。(IV. i. 137-44)

当然,卡莱尔是对的。这种惩罚性争斗的戏剧范围巨大,它覆盖了这个系列历史剧中剩下的七部。混乱和不断增加的国内战争震撼着这个王国,最后,这样的局面以理查三世短暂而血腥的暴政和最终在波斯瓦斯(Bosworth)战场的失败而告终。

然而,在铺展罪与罚这个主题的过程中,莎士比亚遇到了一个巨

大的历史问题——亨利五世处在篡权者亨利(四世)波林勃洛克那充满叛乱的统治时期与他的孙子亨利六世那充满灾难的统治时期之间,其间发生了可怕的玫瑰战争(Wars of the Roses);亨利五世(他征服了法国)的统治虽然短暂,但无可否认也很辉煌。莎士比亚不得不安排唯一一个伟大的国王来挫败卡莱尔的预言,而这个国王从历史上来看也是不可避免的。

于是,莎士比亚的问题就是,如何把哈利的统治适当地安排在他关于弑君和惩罚的故事里面。我想指出的是,莎士比亚为了解决这个问题,把哈利表现为能够抓住机遇(fortuna)的马基雅维里式政治 *virtu*(美德、能力、勇武)的化身,然后通过国外征服,暂时取得了国内的统一。然而莎翁也提醒我们,尽管哈利在阿金库尔(Agincourt)有着非凡的胜利,但这种胜利实际上只是短暂的。从而莎士比亚指出,一个真正天才的、虔诚的、马基雅维里式的王子,虽然有时候能暂时扭转伴随着非法活动的政治衰败过程,但是这个效果只能持续很短时间——作为武士-国王进行绝技表演的时间内。而且,这个表演所需要的心理要求,对领导来说,实际上无法承受,而且会给人民加上一些沉重的代价。简言之,这种胜利的代价太高,得不偿失。

当然,哈利从来没有明确地乞灵于马基雅维里的形象或任何其他与马基雅维里相关的人物。但这只是哈利在政治上表现成功的一个证明:我们观众固然能看穿他是一个残忍的政治现实主义者,但他从来没有这样公开地表现出来。就这样,哈利实现了马基雅维里重要的政治规则之一:一个人必须知道如何做个坏人同时表现出来像个好人(Machiavelli 书,1979,页 127-28)。我们必须借助莎士比亚直接和间接地揭示在观众面前的东西,来评价哈利的性格以及莎士比亚通过他想要说明的问题。在下一个部分,我将研究哈利的马基雅维里式性格和行为。

马基雅维里式的王子哈利

马基雅维里的《君主论》是一本献给梅迪奇(Lorenzo de Medici)的

关于如何成功统治的指南。既然是献给梅迪奇的,而且马基雅维里也想要面对最困难的问题,所以这本书最初关注的问题就是:一个新的君主——特别是一个合法性还不清楚的君主——如何才能巩固他的地位。马基雅维里总结说:"如果能严谨地遵守上述各项事情,一位新君主就能同旧君主一样,并且比立国久远的旧君主更加安全和稳定……他们比古老的贵族更吸引人们,更使人们感激"(Machiavelli书,1979,页157)。[①] 实际上,一些评论家已经确定,马基雅维里对统治的合法性这个实践问题的关注是他的创意和影响的根源。比如,珀珂克(J. G. A Pocock)就写到:"他伟大的创造性在于,他研究的是那种丧失了合法性的政治。"(Pocock 书,1975,页136)。那么,马基雅维里的作品,尤其《君主论》,正好说到哈利的处境,哈利于是紧紧遵从着它的规则。

《亨利五世》的主要情节当然是对法国的战争,这很可能是开始探究哈利政治策略的最好地方。根据莎士比亚的描写(他跳过了亨利统治时期最初的两年[1413-1415],包括罗拉德[Lollard]叛乱),哈利的整个政策就是立刻对法国开战——亨利在第二幕宣布:"现在我想的只有法兰西。"(I. ii. 302)哈利残酷地追求一场征服战,从而有些嘲讽性地完成了他父亲临终时给他的马基雅维里式的忠告:"到国外去行动,让心怀叵测的人忙于境外的争执。"(《亨利四世》下篇,IV. V. 213-14)哈利的父亲曾在一种罪恶感的驱使下不断地谈起到圣地去的十字军东侵,而哈利却把自己的目光投向了更为实际的目标——法兰西。

莎士比亚把哈利描写成一个特别专注于战争的人,这正好符合马基雅维里对君主们的总体建议:"除了战争、训练和军事制度之外,君主不应该有任何其他的目标和思想,也不应该把其他任何事情作为自己的专业,因为这是做统帅的人应有的惟一专业……"(Machiavelli书,1979,页124)而且,"对于一个君主来说,世上没有任何事情比从事伟大的事业和做出卓越的功绩更能赢得人们崇高的敬意"(页

---

① 【译按】本文中有关《君主论》的引文,除少数几处根据英文版本稍做修改以外,均据李蒙所译之《君主论》,上海三联书店,2006。

150－151)。马基雅维里把阿拉冈(Aragon)的费尔迪南多(Ferdinand)当作有道德的“新君主”的范例,因为费尔迪南多“由于自己的声望与光荣,从一个弱小的君主,一跃而成为基督教世界中独一无二的国王”。根据马基雅维里所言,费尔迪南多成功的关键是迅速地袭击他的邻居格拉纳达(Granada),以便巩固他在国内的地位。马基雅维里进一步强调说,“他[费尔迪南多]能用教会的金钱来维持他的军队”。那么,一个新君主,特别是一个自己的地位还很成问题的君主,就应该找到一个借口,立刻对一个容易攻击的邻国发动战争,而且,如果可能的话,让教会来为这个冒险承担责任。

《亨利五世》一开始就很清楚地提出了哈利关于对法战争政策的策略性,莎士比亚在那里指明了开战原因。第一幕的第一场一开始,坎特伯雷(Canterbury)大主教和伊利(Ely)主教在讨论众议院极力主张的一项议案:没收“[教会的]大部分财产”(I. i. 8)。然而,这事很快就被具体化了,大主教就“关于法国的”问题,给新国王提了建议,想获得新君对这个议案的反对(I. i. 79)。首先,大主教提供了一大笔战争基金:“一笔巨款,那数目比教会在以往捐给他的列祖列宗的任何一次都要多。”(I. i. 79－81)接下来的一场里,大主教为哈利的要求作了很模糊而旋绕的辩护:要在法国要求“某些公国领土”(I. ii. 247)。最后,哈利绕过所有的这些空话而问到重要问题——“我可以合理合法、良心无愧地提出这个王位要求吗?”这时,坎特伯雷意味深长地回答说:“倘若有什么罪,就让它落在我头上吧。”(I. ii. 96－97)哈利没有直接使用任何力量,就不仅得到了教会对他的经济支持,以便对弱小易攻的邻国发动战争,而且正如马基雅维里所说,战争责任还由教会来承担。在处理这些事件的时候,莎士比亚在一些重要细节上脱离了历史资料,这带有明显的意图,他想要指出的是:这次侵略一直都是哈利的计划(Holinshed 书,1974,页 64－65;Bullough 书,1962,页 352)。

一旦哈利的要求被这个国家最高的精神权威所肯定,他就让法国大使进来了,而大使则传达了法国皇太子轻蔑的拒绝。于是,哈利大为愤怒,这时,他的要求已经扩大为“登上法兰西的宝座”了(I. ii. 275)。在此之后,哈利没有再进一步提到战争的原因(尽管这场战争

的不公正性继续在此剧中萦绕)。然而,到最后一幕时,哈利公开对凯瑟琳(Catherine)坦白,他一直都有这样一个意图:“我要使它完全属于我。”(V. ii. 173 - 76)

然而,不管怎样强调哈利的狡诈,都仅仅再次证实了一个事实——莎剧的观众们,甚至任何看过前几个剧目的观众们都知道:哈利要做法国国王,这个要求显然毫无道理;哈利甚至连个合法的英国国王都不是。而他在多佛尔(Dover)登陆时竟还骄傲地宣称“我决不做英国国王了,倘若不能称帝法兰西”(II. ii. 193),上述事实是一个多么大的讽刺呵。

然后,莎士比亚要让人对哈利的战争的正义性产生怀疑时,遇到了一些麻烦。哈利确实需要一场战争,因为他自己的合法性成问题,而困扰他父亲统治时期的种种政治上的不稳定也造成了相应的威胁,而且他也感觉到了法国的弱小。因此,他把马基雅维里的建议和一种狡猾的政治机会主义紧密揉合于一个“伟大的事业”之中,以便展示他已经开始在什鲁斯伯里(Shrewsbury)所展现出来的军事天才。随后,哈利便正式开始施行马基雅维里所拥护的大胆而现实的尚武政策(Machiavelli 书,1979,页 94、159 - 62)。的确,一旦哈利的策略开始变得清楚,我们就会注意到,他多么谨慎地导演了宫廷那一幕啊(I. ii)——他把自己扮演成受伤的一方,借此为战争制造了一个可信的借口(Sullivan 书,1996,页 135 - 39;Spiekerman 书,2001,页 129 - 31)。比如,我们注意到,哈利很狡猾地把自己的专横要求告诉给法国皇太子(他肯定会给一个轻蔑的回答)而不是告诉给真正能决定这个要求之是非的查尔斯国王。我们也注意到,坎特伯雷微妙地暗示出,哈利在正式接见大使之前其实有机会知道法国大使馆那边要带来的消息的基本内容。于是,我们就怀疑,整个这一幕可能没有得到细心的安排,就像很久以前福斯塔夫(Falstaff)对他父亲所进行的欺骗那样(《亨利四世》上篇 II. iv)。

的确,莎士比亚在亨利系列剧作中,一直把哈利塑造成一个采取欺骗和诡计的人,有时候带着点幽默色彩,有时候又非常严肃——比如,在《亨利四世》上篇 II. ii、II. iv、III. ii、III. iii 等处(实际上,类似的

塑造极为频繁,以至于苏利文[Vickie Sulivan]恰如其分地把哈利称之为"道貌岸然的马基雅维里式王子"。参 Sullivan 书,1996,页 125)。在哈利最初出现那一场结束的时候,他有一段独白,揭示出了他那精心策划的计划,即欺骗所有人,隐藏自己(放荡的)性格:

> 亲王:……我就会大大高出人们的期望。
> 我用这些过分的行为让人们产生错误的估计,
> 那样,我的改过自新就会像深色背景衬托下寒光飕飕的刀剑,
> 经过我缺点的衬托显得分外美丽耀眼,
> 比没有陪衬更能抓住人们的注意。(《亨利四世》上篇 I. ii. 197 - 215)

在亨利系列其余的作品中,他继续精心实现他的计划。这样,哈利立刻就把马基雅维里的忠告——"一个想要实现伟大目标的君主,就必须学会欺骗"(Machiavelli 书,1979,页 315)——付诸实践了。而且,用布兰派德(John Blanpied)的话来说,把哈利刻画成一个"天生的演员"、一个擅场操纵的"戏剧天才",这种做法似乎完全是莎士比亚自己的发明(Blanpied 书,1983,页 163;比较 Holinshed 书,1974,页 53 - 62)。

根据马基雅维里所言,要想巩固权力并让国家备战,首先需要使自己的潜在威胁势力中立化。首先,马基雅维里强调,一个头衔还不稳固的新君主需要赢得人民的支持,因为贵族们往往容易"觉得他们是平等的",新君主因此就不能有效地命令他们,除非他"受到民众的喜欢",这样,他就会发现"没有人或者只有极少数人,不想服从他的指挥"(Machiavelli 书,1979,页 107 - 8、136 - 38、158、376)。这同样也是哈利计划的一部分。哈利表现得好像是他们中的一员,借此,他作为王储就赢得了人民的热爱和信任。年轻的哈利曾走访贫民窟,却主要是通过与一个臭名昭著的小偷团伙伊司奇普(Eastcheap)相勾结而完成的;这个团伙的领导人就是他喜欢的朋友、"邪恶的、可憎的、败坏青

年的"福斯塔夫爵士(II. iv. 462 - 63)。的确,哈利出场的地方是福斯塔夫客栈,而且几乎专门出现在《亨利四世》上篇中。用福瑞(Frye)的话来说,通过深入"这个王国里社会的方方面面",哈利"渐渐地以个人形象代表整个国家,而这正是一个国王的样子"(Frye书,1986,页78)。换句话说,哈利刻意地创造自己与人民之间的纽带和联系,而根据传统,一个君主通常凭借自然获得(天然地具备)这种纽带。有两个例子可以充分触及哈利所激起的热爱的深度。

在《亨利五世》第二幕开始的时候,我们看见伊司奇普同伙剩下的一些人——巴豆夫(Bardolph)、尼姆(Nym)、皮斯托(Pistol)正在和旅店老板娘争吵,也在为他们的领导福斯塔夫突然病倒而悲伤。老板娘很恰当地说:"国王把他的心伤透了。"(II. i. 88)他们有很好的理由对哈利生气,对他心生怨恨,因为哈利残忍地抛弃了他们和福斯塔夫。然而,稍后我们却听到了这样一些话:

> 老板娘:啊,可怜的人!他得的病是"见天热、隔天热",又发烧,又发抖,谁看了都伤心。好人们哪,来看看他吧。
>
> 尼姆:国王对这位爵士发了好大一顿脾气,这是实情。
>
> 皮斯托:尼姆,你说得不错,他的心破碎了,受亏损了。
>
> 尼姆:国王是位好国王,可是事已如此,也没有法子。他也有使性子、发脾气的时候。让我们去安慰安慰这位爵士吧,因为,小羊羔们,咱们还得好好活下去呢。(II. i. 118 - 28)

他们对福斯塔夫的谋杀者太关心了,以至于都不会责备他。

此外,(乔装打扮的)哈利在阿金库尔战役之前的那个晚上去见老皮斯托。哈利表面上看来是带着他的军队走向了某种毁灭,而且他刚刚批准了对他们共同的老朋友巴道夫执行绞刑,因为他犯了一个小错。然而,哈利把话题转到国王身上时,皮斯托却宣布:

> 国王是个好样儿的,有金子一般的心,是位活泼的小伙子,一位高贵祖先的后人,父母都不错,他的拳头也厉害。我愿意亲

吻他的脏鞋,打心眼儿里爱这位可爱的好汉。(IV. i. 44 - 8)

因此,通过进行一种精心的表演,哈利为自己赢得了民心,成功地把马基雅维里的建议付诸了实践。结果,哈利控制了他的贵族们:就如威斯摩兰(Westmoreland)①在第一幕宫廷场景时向他说的那样,"英格兰的国王从来没有现在这样富足的贵族、现在这样忠实的臣民"(I. ii. 126 - 27)。

然而,"由于人就是一种可怜的东西"("自私自利"、"目光短浅"、容易上当受骗、常常很"邪恶"、还背信弃义),而且爱是可以变化的,所以,马基雅维里强调在被爱时应该比在被敬畏时更谨慎(Machiavelli 书,1979,页 86、95、123、131、134、181)。

对一个君主来说,被人畏惧特别有价值,因为它"永远不会抛弃你"(页 131)。尽管马基雅维里承认,"要把[受人爱戴和被人畏惧]合而为一是很困难的",但他还是坚持,一个君主"最好是二者兼备"。为了既让人民爱戴又让人民畏惧,哈利很努力。哈利的公正很严厉(想想在阿金库尔战役中他曾下令屠杀法国囚犯,也曾绞杀巴道夫),完全抛开他对被宣告有罪的人的个人感情(IV. vi. 37 - 38;III. vi)。他总是迅速地进行威胁(比如,迅速入侵法国),而且他的有些威胁的确很残忍——比如在哈弗娄(Harfleur),他高叫道:

> ……所以,哈弗娄的诸公,你们就怜惜一下你们的城市和你们的人民吧……[就是说,投降] 否则,嘿,你们看吧,转眼之间,那些无法无天、嗜血成性的大兵就要用脏手一把抓住你们那些尖声叫喊的女儿们的头发了。你们那些长辈父老就要被大兵揪住他们飘飘的银须,把他们最可敬的脑瓜往墙上狠碰了。你们那些光屁股的婴儿就要被挑在长矛尖上,那些发疯的母亲们会狂呼乱嚎,她们的惨叫声直刺云霄……你们有什么话说?你们究竟是愿意投降,避免这种下场,还

① 【译按】原著中此话为爱克塞特所说,此处本文作者误为威斯摩兰。

是继续顽抗,自取灭亡?(III. iii. 27 - 43)

幸运的是,面对如此栩栩如生的前景,这个城市投降了,于是哈利不用实施这样的威胁。然而,很清楚的是,他让他的敌人和他自己的臣民心中都滋生了畏惧心理。剑桥伯爵(Cambridge)肯定了国王的成功,他说“从来没有哪一位君王像陛下这样受到臣民的敬畏和爱戴”(II. ii. 25 - 26),这话刚好印证了马基雅维里的观点。

马基雅维里进一步给君主提出了“对待他的臣民和朋友”(Machiavelli 书,1979,页 126)的强硬建议。鉴于政治的紧急情况,“当遵守诺言反而对自己不利的时候,或者原来使自己做出诺言的理由已经不复存在的时候”(页 134),君主必须做好准备打破他的职责、甚至他的诺言的束缚。马基雅维里最经常赞扬的一个历史事件是:勃鲁托斯(Junius Brutus)发现自己的孩子们计划要推翻国家,就立即把自己的孩子判处了死刑(比如,页 219、221、353、356)。勃鲁托斯的姿态有力地说明,一个领导人对共同利益有何奉献。这也正是哈利在他加冕之后第一时间内所做的事情。福斯塔夫为哈利加冕一事而星夜兼程骑马赶到,并宣布:“英格兰的法律就要由我指挥了。跟我做朋友的人有福了,大法官大人可是倒了霉了!”(《亨利四世》下篇 V. iii. 136 - 38)他从加冕礼之后的游行的人群中冲出来,大叫“我的国王,我的神灵!我在向你说话呢,我的心肝”,而国王却回答:

> 我不认识你,老头儿,跪下来祈祷吧!你已经满头白发,却还是个傻瓜兼小丑,多不像话!在梦里我曾长期看见这样一个人,因为嘴馋,长得臃肿不堪,年已衰迈却还十分荒唐,醒来之后我便鄙弃了这个梦……别用天生丑角的俏皮话来回答我,别以为我还是原来那个人,因为上帝知道,世人也将眼见,我已赶走了过去的自己,也要赶走过去的朋友。(V. v. 47 - 59)

哈利继续说话,命人赶走约翰爵士,让他离自己十英里远;而那个

老骑士,遭到公开的拒绝之后,羞愧难当,很快就死了。哈利在最后两行所用的比喻——赶走过去的自己,也赶走过去的朋友,这话特别具有启示性。这个形象与弗洛伊德关于压抑的定义惊人地呼应:“压抑的本质仅仅在于避开某事,并让它与意识保持距离。”(Freud 书,1957,页 147)哈利成为国王之后,就摒弃了他自己过去的一部分,这可能证明,他心理上的创伤远远比他所意识到的要多得多。另一方面,与任何其他事情相比,这种公然拒绝的姿态更能说服那些重要的贵族,让他们以为哈利真的变了,从而能赢得他们的信任。因此,尽管哈利的残忍是情感上的而不是身体上的,指向的是父辈级的人物而不是小孩子,但是,两者的政治效果几乎是相同的。

哈利遵循着马基雅维里的忠告,致力于公众利益,赢得了人民的爱戴和畏惧以及贵族的忠诚,之后,哈利处于这样一种位置上:就职登基,并且发动一场战争,以便最终巩固国内的统一并使自己的王朝合法化。在这个事业的进行过程中,哈利再一次遵从了马基雅维里的忠告(I. i. 6)。首先,他必须“找出”并且“消灭”那些有权力的臣民中所有力量较弱的人,因为这些人可能会与他的敌人一起搞阴谋来反对他(Machiavelli 书,1979,页 80 - 84、136 - 39、357 - 74)。马基雅维里特别奉劝,应该仔细审查“那些他曾经给予过太多恩惠的人”(页 362)。一旦找出来之后,就应该把这些敌人一举“消灭”,因为“犯罪……应该一次犯完,以便人们少受一些损害,减少他们的积怨”(页 106 - 7)。当君主不得不做出如此残酷的决定时,他“务必要把承担责任的事情委任给他人办理,而把施恩布惠的事情留给自己”(页 139)。一个突出的例子将足以说明,哈利熟练地使用了这些原则。

哈利在离开骚桑普顿(Southampton)之前,凭着自己的聪明,揭开了一场害他性命的密谋,这密谋就酝酿在他最喜欢的顾问们中间。哈利发现,斯克鲁普(Scroop)爵士、剑桥伯爵和格雷(Thomas Grey)爵士接受了法国的贿赂,要杀死他们的国王。不过,哈利在此表现出了他的特点,他并不是简单地把他们抓捕起来,而是假装对此事一无所知,然后给他们上演了精心安排的一幕,在这个场景里,他建议宽恕一个被指控辱骂国王的人。哈利诱使斯克鲁普、剑桥和格雷做出他预料之

中的反对:他们说他太仁慈了。就在这个时候,哈利告诉他们,他已知道他们的密谋,然后,当他们又如其所料的那样请求他宽恕时,哈利回答道:

> 我的仁慈,刚才还在心中活着,已经被你们自己的劝告给扑灭了、扼杀了。如果你们还有羞耻心,一定不敢再谈什么仁慈,因为你们的论点反过头来扑向你们自己的心窝,就像恶狗反扑自己的主人……(II. ii. 79 - 83)

而后,哈利才宣判,把他们立刻处死。然而,他不仅发现并消灭了贵族中的敌人,而且还设下圈套,使他们为他们自己的残忍处决负责。实质上,哈利把他们被判罪的责任转移到了受害者自己身上。实际上,哈利在哈弗娄城的时候就已经使用过这种伎俩,那时候他坚持说,如果城市不投降,"继续顽抗",就会招致可怕的"凶杀、抢掠和恶行",而他们自己就将为此负责(III. iii. 32;Sullivan 书,1996,页 139 - 40)。哈利清楚地表现出了马基雅维里式的智慧:残暴和即刻的惩罚是必要的,但是责任应该转嫁到别处。

哈利不断地把自己残酷决定的责任转到别处,从而保护了自己的纯洁名声,特别是在他自己的人民的眼中。然而,这可不是一件容易的事情,因为马基雅维里教导过:"一位君主,尤其是一位新君主,不必要去做那些被认为是好人应做的所有事情,因为他要统治国家,经常被迫背信弃义,不讲仁慈,违背人道,违反神道。"(Machiavelli 书,1979,页 135)但这并不是毫无限制的邪恶的许可证。马基雅维里认为:"假如可能的话,他还是最好不要背离善良之道;但是一旦需要,他就要学会如何为非作歹。"在他自己的人民的眼里,"要注意使那些看见君主和听到君主谈话的人,都觉得君主是非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬神灵的人。君主表现出上述最后一种品质,特别必要"。正是由于这些原因,美德(*virtu*)——特别是对一个新的君主来说——在某种程度上就是一种欺诈艺术;在这个技巧上来说,哈利是出类拔萃的。剧情解说人说,哈利是"基督教国王中的完美典范"(II.

o.16)。的确,莎士比亚笔下的国王没有一个像哈利那样经常公开地表现出对上帝的服从。

战争实际进行的过程中,哈利小心翼翼地遵循着马基雅维里的准则,这就一点都不奇怪了。几乎在每一个重要方面,哈利的策略和行动都真实地反映了马基雅维里的忠告。尽管这种一致并不证明什么(当然,它可能仅仅是巧合),但是,通过系统的分析,我们有一些依据来说明:第一、莎士比亚对马基雅维里的作品,至少对他实际文本的要点很熟悉;第二、莎士比亚故意把哈利表现为马基雅维里式美德(*virtu*)的化身。两个简单而深入的要点——一个是文本的,一个是主题的——可以帮助我们巩固这些意见。

第一点关于文本的两个元素,它们在此剧中的作用长期以来都让评论家们感到困惑:其一,在官员中,特别是军官弗鲁爱林(Fluellen)频繁而迂腐的关于"战争真正的纪律"的讨论,即"罗马战争";其二,把哈利与古代那些伟大的军事领袖作对比,这在整个战争中得到延续(比如,III,ii.72、58、81、96-97、129、140)。

弗鲁爱林一直觉得很沮丧,因为哈利的部队不用"古罗马人的用兵之道"(III.ii.81-82)。比如,在阿金库尔战役前夜,哈利的部队吵吵闹闹地扎营,弗鲁爱林就责备哈利——这话很能表现他的特点:"只要你肯费点心思去研究一下庞培大将的战史,我向你保证,你定会发现在庞培的军营中既没有人喊喊喳喳,也没有人嘀嘀咕咕。"(IV.i.68-71)在战争中,弗鲁爱林令人难以理解地停下来,广泛而散漫地比较了哈利与亚历山大大帝。首先,他用了大概三十行介绍哈利和亚历山大都出生在一个城中有河穿过的城市。然后,他详细阐述了第二点对比:

弗鲁爱林:如果你仔细考查亚历山大的生平,就可以看出蒙穆斯的亨利的生平跟他也相当类似,因为在万事万物当中都有相似之处嘛。上帝明鉴,你也明白,亚历山大在他的狂怒之中、激怒之中,以及怒火之中、闷闷不乐之中、不高兴之中,以及愤慨之中,而且那时他脑子里也有些醉醺醺的,于

是酒意夹着怒气,你瞧,他就把他最好的朋友克莱斯特杀死了。

高厄:我们的国王在这方面可不像他——他从来也没有杀死过自己的哪一个朋友。

弗鲁爱林:你要注意,我的故事还没有说完,你就从我嘴里把话抢过去,这可不大好。我不过是把类似之处比较一下而已:正像亚历山大在一杯酒的影响之下杀死他的好朋友克莱特斯,亨利·蒙穆斯在他神志清醒、判断正常之时,把那个身穿大肚子紧身上衣的胖骑士赶走了——他满肚子都是笑话、嘲讽话、鬼点子和挖苦话,只是他的名字我忘了。

高厄:约翰·福斯塔夫爵士。(IV. vii. 31 - 51)

弗鲁爱林不合时宜的思索显然是设计出来的,是为了提供一些滑稽的调剂,而且它也让我们再次想起哈利对福斯塔夫的背叛。但问题依然存在:为什么要用这种奇怪的学究式的形式来提醒我们呢?

我想这个答案是:这些段落是为了嘲讽马基雅维里的独特方法——通过研究和模仿古代的伟大领袖人物来学习王侯的品德。在《君主论》中,马基雅维里告诉我们:

> 君主还应该阅读历史,并研究历史上伟大人物的作为,学他们在战争中是如何做的,思考他们胜利与失败的原因,以便避免重蹈其失败的覆辙。最重要的是他应当像过去那些伟大人物那样做。(Machiavelli 书,1979,页 126)

这当然是马基雅维里自己的方法,而且,他相信,他在这个领域(包括庞培和亚历山大的典故)的知识和技巧恰恰赋予了他的作品以特殊的价值(页 78)。对马基雅维里作品的刻意参考,为此剧中许多奇怪的段落提供了一种似乎合理的解释,尤其解释了《亨利五世》中对弗鲁爱林这个新人物的介绍。马基雅维里的方法也可以从反面(eductio ad absurdum)支持在接下来一部分中所概括的一般批评。然

而,这种参考不仅证明莎士比亚熟悉马基雅维里的主要思想和方法,而且也证明莎士比亚熟悉马基雅维里写作的特有结构。

第二点进一步加强了此剧对马基雅维里式政治的关注,不仅仅限于方法层面,而且对马基雅维里的主题有敏锐的理解。如果,就如我已经提出的那样,莎士比亚特意把哈利刻画成马基雅维里式君主的一个典型,那么一个有力的事实就是,与其他伊丽莎白时代的剧作家(或者那个时代著名的马基雅维里批评家)相比,莎士比亚对马基雅维里作品的理解更深刻、更敏锐。比如,帕瑞尔(Anthony Parel)强有力地表明,伊丽莎白时代的剧作家——如马洛维(Marlowe)和琼森(Jonson)——遵循最有影响的学术原则,把马基雅维里视为一个冷酷无情、没有道德的教师,教人们不择手段地去实现个人权力地位的提高——比如,马洛维的《马耳他的犹太人》(The Jew of Malta)的开场人物或琼森的准政治爵士(Sir Politic Would - be)就都是"马基雅维里式"的人物。然而,这些人物反映出的只是对马基雅维里粗陋而简略的阅读(Parel 书,1972,页 22)。

实际上,如上所见,马基雅维里强调,除非"当需要所需",君主决不应该偏离"善"。他没有(不道德地)否认,有时候"所需要"的实际上是罪恶。的确,马基雅维里严厉地谴责那些不必要的邪恶:"屠杀平民,出卖朋友,缺乏信用,毫无恻隐之心,没有宗教信仰,是不应该被称作有能力的,以这样的方法虽然可以赢得统治权,但是不能赢得光荣。"(Machiavelli 书,1979,页 104)

于是,对马基雅维里的批评就是,什么样的目的和需要确实能够证明残暴或邪恶的方法是合理的。他说:"我认为,这是由于拙劣地使用或者巧妙地使用残酷手段造成的。巧妙使用的意思是……能为臣民谋取尽可能大的利益。"(Machiavelli 书,1979,页 106)因此,马基雅维里原谅罗穆卢斯(Romulus)谋杀他弟弟瑞摩斯(Remus)的行为,①因为这对罗马的建立和稳定来说是必需的,会使罗马最终成为人类历史

① 【译按】罗穆卢斯:玛尔斯(Mars)的儿子,罗马的著名建国者;瑞摩斯是他的孪生兄弟,二人都由狼抚养和哺育。

上最伟大的共和国。简而言之,君主应该努力从善,但是当公众的需要要求时,他至高的职责又强迫他要为了人民的利益而从恶。

哈利不仅从政治策略上来看是一个马基雅维里主义者,而且他从恶也是为了公众的迫切目的,从这一更深的意义上来看,他也是一个马基雅维里主义者。毕竟,他的那些伟大目标——征服法兰西、从政治上统一英国、保证他自己兰开斯特家族的王权——似乎全部都是为了英国的大众利益。的确,他父亲统治下是血腥的叛乱和镇压,他儿子统治时期是野蛮的国内战争,这都表明,哈利的计划——王权合法化和英国的统一——是十分必要的。简而言之,哈利的马基雅维里政策是为爱国主义目的服务的。贝克敏锐地评论道:"当他实现他的爱国主义任务的时候,实际上我们看见的是最好的一个哈利"。比如,作为将军,哈利激励不屈不挠的英国人抗击他们传统敌人即法国:"向前,向前,最高贵的英国人,你们的热血都是从久经战争考验的祖先们身上遗传下来的。"(III. i. 17 - 18;Baker 书,1974,页 933)在阿金库尔一战中,面对"敌众我寡"的危急场面,他可能是最值得人们记住的了:

> 凡是在今天跟我一起流血的人就是我的好兄弟,不管他出身多么微贱,今天这个日子就要把他提高到上流人士的地位。这个时候正在英格兰睡大觉的那些绅士们,却要因为自己没有到这里来而感到倒了大霉,因为每当任何一个曾在克里斯品节跟我们一起作战的人开口讲话,他们就觉得自己未免太缺乏丈夫气概了。(IV. iii. 56 - 67)

莎士比亚如此强烈地把哈利描写成一个现实主义的爱国者,在追求公众目的的过程中,能够有力地操纵(甚至邪恶),由此,莎士比亚比那个时代任何一位剧作家(或者批评家)都更引人注目地表现出了马基雅维里关于政治美德(*virtu*)的理想。这个成就不仅证明莎士比亚熟悉马基雅维里最著名的文本,也证明他对这些文本有深刻的理解。现在,我想转向下一个问题:关于这种马基雅维里式的政治美德(*virtu*),莎士比亚给我们展现了些什么出来。

莎士比亚对马基雅维里的批判:王冠如何吞噬了哈利

在这最后一部分,我想把注意力放到这个问题上:莎士比亚如何表现马基雅维里式的政治美德(*virtu*)对人的影响,特别是对哈利性格的影响。在《亨利四世》下篇第四幕第五场中,由于哈利父亲的王冠给哈利父亲带来了恶果,哈利就责备那王冠:"随你而来的忧患已经吞噬了我的父亲!因此你这百炼的纯金,其实是最坏的黄金……却吞噬了戴上你的人。"(158-64)在这里,哈利仅看到他父亲的命运,也预见到了自己的命运:他也将会被王冠吞噬,随着他的死亡,他的计划也会崩溃。

其实,亨利系列主要由两个互相交织的故事组成。第一个故事是哈利成长为一个伟大的国王的过程,他通过一次光荣的征服战把四分五裂的英国统一起来了。在这个计划中,就如诗人 W. B. 叶芝所评述的那样,哈利"就像某些自然力量那样残酷无情而未被注意"(Yeats 书,1907,页 63)。我们不仅仅注意到哈利表现出的无情力量,也注意到那个包含其中(因此"未被注意")的哈里本人及其性格。

叶芝还做了如下评论——这些评论指向该剧中第二个即对抗性的元素:"在他的表演中,最好的一幕就是使他那些老朋友心碎地出局,或者走向绞刑架"。与国王般伟大的景象相对照,莎士比亚平静而持续地指出了哈利那种类型的政治美德(*virtu*)所付出的可怕代价——最明显的是针对他以前的朋友,但暗中也针对他的人民以及他自己的内心。随着这个系列剧的发展,莎士比亚很少让我们看见哈利的内心世界,但是那些我们确实看见(还有那些我们可以推断的)的事情揭示出,哈利的心和福斯塔夫临死之时的心一样,"碎了"。

哈利的性格有两个方面,这两个方面之间的关系可以用莎士比亚经常使用的中世纪和文艺复兴时期的政治神学语汇更准确地描述出来:一个国王的两个身体。坎托若威茨(E. H. Kantorowicz)的评论很有影响,他说,这个国王不仅拥有和其他人一样的个人的或"自然的"身体,同时也有着一个"有策略的躯体",或者有时候是"圣礼的"或者

"仪式性的"身体——包括整个国家(Kantorowicz 书,1957,页 1 - 24)。简而言之,一个国王既是一个独一无二的个人,但与此同时,也是他所有国民的综合体。当哈利控诉他父亲的王冠吞噬了他父亲的时候,他的意思是,他父亲作为国王,王冠所象征的那个仪式性的身体已经压垮了他个人的、自然的身体,使这个身体只剩下一个消耗殆尽的空壳。最后,像福瑞总结的那样,亨利四世"永远都筋疲力尽但却无法入睡"(Frye 书,1986,页 80):他的身体只是一个虚弱而废弃的残骸。

哈利希望避免他父亲的命运,这种愿望有两个层面:首先,哈利只是继承一个篡位者的王位,所以他自己的合法性可能比他父亲的更容易维持;第二,他希望能够成功地发起他父亲绝对不会发起的计划——一场重大的国外战争,以便统一整个国家并使自己的王朝合法化。为了完成这个任务,他让自己非凡的政治美德(*virtu*)全部专心于此,小心翼翼地遵循着马基雅维里的金科玉律。然而到最后,他的希望变成了绝望,尽管他有那样的政治能力,还有超凡的军事胜利,我们依然看见他个人以同样的过程逐渐走向枯竭,尽管没有他父亲的过程那么明显。最后,在《亨利五世》的收场白中,我们听到,哈利很快就崩溃了,就像莎士比亚的舞台"经常表现"的那样,哈利的王国失去了法兰西,开始衰退,陷入国内战争之中,血流成河。哈利的儿子将成为兰开斯特家族最后一个也是最具灾难性的国王。

那么,莎士比亚是如何微妙地展示出哈利被王冠吞噬掉的呢?在评价哈利的内心世界的时候,我们必须依靠推论,因为当我们沿着亨利系列剧行进的时候,我们发现,哈利逐渐地变得不愿直接面对观众说话了。在《亨利四世》上篇中,哈利还推心置腹地把他的计划全盘说给观众,并借此迅速地让观众成为了他的共谋者,而且后来还把他关于福斯塔夫的各种各样实际的玩笑告诉给观众。但是,在《亨利五世》中,哈利只在阿金库尔战役的前夜做了一次独白。实际上,随着哈利年龄的增长,他变得——用布鲁姆的话来说——日渐"隐藏了",以至于到《亨利五世》的时候,"莎士比亚让我们找不到哈利/亨利五世真实的自我了"(H. Bloom 书,1998,页 323)。的确,哈利"真实的自我"可能渐渐地不再出现于此了,日益隐匿起来了,正如维坎德尔(Mat-

thew Wikander)指出的那样,被他的民众,被他的仪式性的功能隐匿起来了(Wikander书,1993,页298-99)。

在《亨利五世》开始之前,就已经有一次针对哈利的个人身份的打击,这是第一次、或许也是最重要的一次打击,而且这个打击在全剧回响。这个打击就是对福斯塔夫的拒绝——这是莎士比亚不断地提醒观众注意的一次背叛。比如,客栈这个次要的情节直到第二幕最后都一直关注着福斯塔夫台下的死亡,并在老板娘令人感动的关于他弥留之际的报告中达到高潮(II. iii. 9-26)。国王的作用一直都得到强调。意味深长的是,这个报告之前有这样一幕:哈利本人被他的亲密心腹斯克鲁普勋爵出卖了,对于这种不忠行径,哈利大为恼怒(II. ii)。哈利对斯克鲁普的谴责冗长而强烈,说他"冷酷无情、忘恩负义、凶恶而无人性",这使我们忍不住怀疑,这种谴责某种程度上是由他自己良心上的不平静而促动的(94-95)。即使是在爱国主义言辞的瞬间,莎士比亚也从来不会让哈利或观众完全忘记,哈利计划的前提从一开始就是对朋友的残忍的背叛;而实际上,哈利在成为国王之前,本人也是和他朋友一样的人。正是从登基和背叛这一对关联点上,哈利变得像他父亲那样"不可思议"并且孤立(Frye书,1986,页63-64)。比如,尽管哈利的贵族们钦佩他,但却没有一个人特别亲近他,当然,也没有人知道他的计划或他内心的担忧。在他独白之前,他曾告诉忠诚的欧平汉(Erpingham):"我心里有事,需要自己盘算一下,在这种时候我不想有人陪伴。"(IV. i. 31-32)

毫无疑问,哈利之所以不愿意与别人分享自己的想法,是由于他计划的中心部分很容易被人察觉:对法兰西的战争是不正义的,因为他只是想借此统一国家并建立自己王朝的合法性。这样一来,他这个政策虽然具有爱国色彩,但是也具有深深的罪恶。在阿金库尔战役之前,哈利曾乔装打扮走在自己的部队中间,竭力鼓舞士气,这时,有人用相当可怕的语言表示,哈利要为这场不正义的战争负责。一个叫威廉斯(Michael Williams)的士兵说道:

但是,如果战争的理由不正当,那么国王的头上可就有

> 一大笔帐要算了。在一场战争中被砍下来的腿、胳膊和头颅,到将来的最后审判日都要联合在一起呼喊:"我们死在这样的恶意的地方!"有的在咒骂,有的在喊叫着要找外科医生,有的为了撇下老婆孤苦无依、有的为了他们自己欠帐未清、有的为了他们撇下幼小儿女无人抚养,都在哭闹……那么,如果这些人不得好死,把他们领到死路上的国王就是做了一件罪恶的事情……(IV. i. 134 -45)

哈利当然不同意这种说法,但他也未曾有片刻置疑过这场不正义战争的前提。即便这项行动是错误的,他也要竭力——尽管相当无力——否认自己对士兵的死亡负有责任。他指出,威廉斯的争论就相当于说,因为一个父亲派自己的儿子出去做生意,儿子在海上"未经忏悔就带着罪恶死掉了",因此就可以控诉那个父亲是邪恶的(148)。然而,这争辩显然有缺陷,因为哈利所举的父亲/儿子的实例中,父亲的罪过被归到儿子身上;但在威廉斯关于国王/士兵的例子中,正是由于国王发动了一场不公正的战争才导致了士兵的死亡。的确,根据哈利自己的逻辑,如果航行本身就是罪恶的,那么责任应该归到父亲/国王身上(Lane 书,1994,页 61 -67)。此外,哈利似乎意识到了这个争辩的虚弱性,迅速把话题转移到别处,把战争称为"上帝的报应",这样,"那些在从前违犯过国王法律的就要在战争中受到惩罚"(IV. i. 169 -71)。简言之,战争是一种工具,上帝通过它来处死一些至少以前犯过罪但未受惩罚的人。显然,这甚至比第一个论据还缺乏说服力。可见,无论他给他的士兵做了多么合理的解释,但对他的良心来说,战争以及战争的尸体和伤残人终究都是一件罪恶的事情,而且他自己也知道,这个罪行连他自己都不敢承认。然而,当别人问他做国王是否也觉得害怕时,在伪装的保护下,他至少能清楚地说出他岌岌可危的地位。他告诉他的士兵:

> 我觉得,国王也不过是一个人,就像我一样……他的各种感觉所具有的特点,也都跟平常人一样。把他那些威严的

> 袍服丢在一边，赤裸着身子，他看起来也不过是个凡人……所以，当他像我们一样发现有什么该害怕的理由，他所感觉到的恐惧，毫无疑问，也跟我们心里的滋味一样——然而，公平地说，谁也不应该使他露出恐惧的样子，怕的是他一流露出来，军心就要动摇。(IV. i. 101 - 12)

他既不能告知他们自己其实处于绝境，也不能表现出伴随这种绝境产生的自然的恐惧(也不能表现出他所忍受的沉重罪恶)。他的罪责要求他进行欺骗，而欺骗使他"真实的自我"完全被孤立起来，还承担着可怕的重负。

在《亨利五世》中，在阿金库尔战役的前夜，我们在此剧中唯一一次看见哈利独自一个人出现，也就在这个时候，我们在他唯一的这次独白中，最清楚地看见了这个国王的内心世界。由于法军人数远远超过他的军队，他的士兵们已经筋疲力尽又疾病连连，最终，他找了个机会逃离他长期扮演的国王角色。那么，在这唯一一次内心表白的时刻，哈利告诉了我们什么呢？他充满激情又详细地揭示出，他必须合乎道德地扮演自己那个仪式性的角色，而这角色的重负令他耗尽心力，同时也揭示出，哈利本人正遭受他父亲那种致命疾病的折磨——他睡不着觉：

> 国王负责！让我们把我们的生命、我们的灵魂、我们的债务、我们发愁的妻子以及我们自己的罪过，都交给国王负责吧！我得承担一切。啊，好艰难的处境！这是像孪生子一样伴随着伟大一起到来的，国王要遭受每一个傻瓜的任意指点，而他所能感觉到的仅仅是他自己的肚子疼！普通老百姓所能享受到的那些无数称心如意的乐趣，国王统统都得放弃！而国王所拥有得东西，除了礼仪，除了公开的礼仪，又有什么是普通老百姓所没有的呢？偶像一般的礼仪，你又算是什么？……[他谴责礼仪的空虚大概有二十行文字]不，你这妄自尊大的幻梦，你是在对国王的安睡进行着狡猾的玩弄。

> 我这个国王已经把你看穿了。我明白了……[他用了六行来拒绝接受他礼仪的职责所有的标志性物品]不,所有这一切都不能让你睡在君王的御榻上,像卑贱的奴隶睡得那样酣畅[他用了十六行文字,充满渴望地赞美了睡眠的恢复性力量]。(IV. i. 230 - 84)

对哈利心灵的这一瞥,证明了此剧剩余部分所暗示的事情:哈利的自我合法化计划对他提出了不断的要求,而这种要求使他处于巨大的生理和情感压力之下。他都已经精疲力竭了,还是不能睡觉休息。他觉得自己的生命遭到彻底的简化,只剩下空虚的礼仪了。哈利渴望在那种普通生活——他曾经在伊司奇普短暂地经历过——中所得到的"称心如意的乐趣"。然而,他的那些选择破坏了他的生活质量,而他本人实际上也知道,他自己要对此负责,就如他继续指出的那样。

在被欧平汉短暂地打断之后,哈利继续自己的独白——现在是以一种祈祷的方式:

> 啊,战神啊,让我的士兵们都像钢铁一样坚强起来,千万不要使他们内心充满恐惧!……别在今天,啊,上帝!啊,别在今天想到我父亲在谋朝篡位中所犯下的罪过!我已经把理查的遗体重新安葬,而且在那上面所洒下的忏悔眼泪比他当初被杀时流出的鲜血还要多。我年年都出钱雇五百名穷人,他们每天两次举起他们干枯的手向上天祈求宽恕这一桩流血事件。我还建造了两座小教堂,让严肃而庄重的牧师们在那里为理查的灵魂唱诗礼拜。我还要多做善事。不过我所做的这一切并没有多大价值,因为,说到最后,我自己还要忏悔,恳求上天宽恕。(IV. i. 289 - 305)

他的祈祷在绝望中结束。哈利整个政权的基础是尚未清算的罪行,哈利的思想不可避免地要回到这一罪行;也正是这个罪行,造成了

他整个漫长的的欺骗史和个人背叛史——这就是理查二世被篡位并被谋杀。这是他第一次,也是唯一一次提到这个罪行。起初,他无力地求助于对理查遗体的照顾,但他知道,雇人来哀悼难以赎罪。他试图不用真正的忏悔就买到宽恕,这种做法如果不是与他以不正当手段所得的地位脱离关系,也至少不会引起公众对这个罪行的认识。否则,他仅仅是在"请求宽恕",而不是在忏悔。因此,他的祈祷也就"没有多大价值"。

当然,如果仅仅承认他父亲的罪行,哈利就很可能引起在他父亲统治时期泛滥成灾的同样的周而复始的叛乱,使得英国在他儿子的统治时期血流成河。在这样的情况下,哈利如果采纳了摄政的职责,就可以貌似合理地坚持,他有爱国主义的责任,就不必承认这个罪行,不危及自己的王国,而使自己的良心得到安慰。这个职责伴随着国王的仪式性角色。那当然就是马基雅维里的路线。然而,马基雅维里关于爱国主义目的的基本原理并没有解除哈利的精神痛苦。爱国主义目的固然可能会从仪式性的躯体中冲走这个罪行及其伴随的一切,但是,它不能够使这一切脱离这个自然的人,不能够给他"称心如意的乐趣"。

哈利自己承认了这样一种进退维谷的困境,然后继续进行他的战争,率领着他小小的、全身泥污的军队,对抗法国大军。他奇迹般地获胜了,但是他被定格在他的独白这样的收场白中:他要建立兰开斯特家族统治的计划最终会失败,一切很快就大白天下,这个胜利没有能够让哈利得到解放——而是恰恰相反。

此剧最后一幕说明,哈利的个人特征被他的君主身份完全吞噬了。这一幕最主要的情节是哈利向法国公主凯瑟琳求婚。这个情节揭示出,即使是哈利的"爱情"和婚姻,也仅仅是更重要策略的工具,是正式的仪式,而没有真正的感情或亲密。当然,就如哈利提醒在场的每个人所说的那样,因为征服者的权力,凯瑟琳已经属于他了:"但是请把凯瑟琳小妹留下跟我一起吧。她才是我最重要的要求,这已经包括在我们条款中的第一部分了"(ii. 95 - 97)。一旦他们单独在一起的时候(除了凯瑟琳的女仆艾丽丝),哈利就不容分说地表达自己的

爱,并且要求凯瑟琳的爱。然而,语言成为了一个障碍,因为凯瑟琳不会说英语,她的女仆也只会说一点点。哈利立刻就失去了耐心。他尖锐地向凯瑟琳指出,他是法国的征服者,因此,她要是嫁给他,她就可以成为法国的王后(也是英国的王后)——无论如何,凯瑟琳没有选择。他们的结合是一种政治需要。他再次试着告诉她:

> 亨利:但是,凯蒂,你可听得懂这句英国话:你能爱我吗?
>
> 凯瑟琳:我说不清。
>
> 亨利:你的朋友们当中可有人能为你说得出来吗,凯蒂?让我去问问他们吧。算了,我知道你爱我……(192 -97)

最后,这个女士松口了。如果他们结婚可以让她父王"高兴",那么"她也高兴了"(247,250)。这里没有爱的给予,也没有爱的获得。长期发号施令的哈利一直孤独着,现在虽被奖励了一位妻子,但这位妻子并不爱他,甚至连他的话都听不懂。只有一件事情——如果是真实的话——也许可以从实际上补偿他备受折磨的孤独,而这也被转换成了他最憎恨的、"偶像一般的礼仪",而且是相当无礼的一个礼仪。

然后,此剧以最后一次意味深长的并置来结束。哈利举行了仪式,承认凯蒂(对凯瑟琳的昵称——译注)为自己的王后,并祈祷他们的婚姻和王国都"吉祥如意"(374)。他说话之后,立刻就是剧情解说人出场,提醒我们,他们不会"吉祥如意"。哈利活的时间"很短",而他那尚在襁褓中的儿子被加冕为亨利六世,"丢了法兰西,英格兰也流血频频"(收场白 5,12)。莎士比亚没有明确地为我们把这些要点联系起来,但他足够巧妙地把它们展示出来了。对他那些知晓历史的观众,莎士比亚表现得更为清楚:他们很清楚哈利在出征途中病倒,仅仅在阿金库尔战役获胜之后几个月,还依然努力在法兰西建立和平的时候,就"英年早逝"了(《不列颠百科全书》,2005)。简而言之,哈利,就如他那马基雅维里式的父亲一样,在追求合法化的过程中,让自己走向衰竭和死亡,被他那王冠的要求所吞噬。从莎士比亚批判的视角来看,马基雅维里自己最典型的有道德的君主博基亚(Cesare Borgia),也

同样被一次不合时宜的疾病所击倒(不幸的是,正巧在同时,他父亲亚历山大·蒲柏也死于衰竭和疾病),他的政治计划因此也崩溃了(Machiavelli书,1979,页100-103)。实际上,马基雅维里的英雄们,包括亚历山大在内,很少能够活着享受他们的胜利。对马基雅维里而言,这些都是命运轮回的无常。然而,莎士比亚提出了一种更为实际的解释,即人类所能承受的极限。

因此,通过哈利的一生和表现,莎士比亚对马基雅维里的政治思想提出了一种批判。莎士比亚不像那个时候大多数的批评家那样,满足于谴责马基雅维里的道德败坏。他从历史的角度,阐明了持续不变的政治美德(*virtu*)的要求——持续不断的欺骗和操纵,友谊和爱从属于国家重负,无力承认和补救过去的罪行,为了自我身份合法化而进行战争,贪得无厌地要求一种治国艺术——这些,甚至对理想的马基雅维里式的君主来说,最终都太沉重了,难以承受。没有人可以失去自己的生活而活下去。马基雅维里式的美德(*virtu*)吞噬生命,把它简化成偶像一般的礼仪。简言之,莎士比亚说明,马基雅维里式的君主从心理上来说不可能存在。

在阐明人性的极限的时候,莎士比亚注意到马基雅维里作品的一种重要的内在张力。马基雅维里坚持认为人性是变化无常的、目光短浅的、自私自利的,因此他继续对一个君主,特别是一个新君主(尤其在一个堕落的社会里)提出很多要求:他必须大权独揽,让自己孤立开来,不断地欺骗他的臣民,必要的情况下可以犯罪或者背叛,否则就要为了长期的公众利益牺牲自己(Machiavelli书,1979,页127、134、200、223、277)。然而,君主和他的臣民一样,也都是普普通通的人啊。那么,那样的美德(*virtu*)如何才能是一种合理的例外呢?而且,即便一个拥有理想美德(*virtu*)的君主会出现,但他如何能在不扭曲自己的本性、也不给自己的人民施加可怕的困难(比如战争)的情况下,遵循马基雅维里的建议呢?莎士比亚指出,那种事业很可能是自我毁灭。最后,即使一个君主可以达到马基雅维里的所有要求,但他所有的成功不还是建立在一种同样的命运轮回之非常不可靠的偶然的基础之上吗?此外,在这位道德高尚的君主死后,这样的合法性不还是会迅速

地崩溃吗? 由于所有这些原因,莎士比亚似乎暗示,合法性不能只靠君主来产生,它必须——如果证明是持久的话——在某些方面与一个社会传统的道德基础保持一致。如果照这样的方式来阅读,就可以发现,《亨利五世》加强而非扰乱了这一系列历史剧的重要主题:罪行——惩罚——赎罪。

自《亨利五世》创作之后的几个世纪以来,在最后一段里所提出的第一个问题已经成了批评马基雅维里的主要依据(比如,Anglo 书,1969,页 202 - 9;Parel 书,1972,页 45 - 57、59 - 67、84 - 85)。第二个问题,尤其是莎士比亚所特别强调的心理学方面,也已经获得了可信性。比如,心理学这一现代科学强调,压抑和持续扮演社会角色会对自我整一性产生破坏作用(见 Murray 书,1996,页 103 - 45)。个人需要避难所,仅仅是为了让自己成为其他人中的一员。个人需要别人的认可,需要来自别人的真诚交流。这些人类的基本需要是当代自由 - 宪法政治的一个重要理由,这种政治保证民权并限制政府权力,借此,为个人和他/她的关系创造了一个受保护的空间。莎士比亚早在四百多年前就表明了,马基雅维里这个有名的政治现实主义者还不够现实主义,并在此过程中为上述论点打下了基础,如果此说确当,那么我们就很难否认他在政治思想史上的正确位置;另一方面,我们也会更容易证明,他在自己的戏剧中展开的政治思想更严格、更有道理,也更值得注意。

参考书目

所引莎士比亚戏剧皆出自 *The Riverside Shakespeare*(《河边版莎士比亚全集》),Boston:The Houghton Mifflin Copany,1974.

Catherine Alexander,ed.,*Shakespeare and Politics*(《莎士比亚与政治》),Cambridge:Cambridge University Press,2004.

Sydney Anglo,*Machiavelli:A Dissection*(《马基雅维里析论》),London:Victor Gollancz,1969.

John Alvis 编,*Shakespeare as a Political Thinker*(《政治思想家莎士比亚》),Washington:Intercollegiate Studies Institute,2000.

Claire Asquith, *Shadowplay: The Hidden Beliefs and Coded Politics of William Shakespeare*(《影剧:莎士比亚的隐秘信仰与政治密码》), *New York: Publicaffairs*,2005.

Herschel Baker,"Henry V", in *The Riverside Shakespeare*, Boston: The Houghton Mifflin Company, 1974.

John W. Blanpied, *Time and the Artist in Shakespeare's English Histories*(《莎士比亚历史剧中的时间与艺术家》), Newark, DE: University of Delaware Press, 1983.

Allan Bloom 编, *Shakespeare's Politics*(《莎士比亚的政治》), Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Harold Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human*(《莎士比亚:对人的发明》), New York: Riverhead Books, 1998.

Geoffrey Bullough 编, *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*(《莎士比亚的故事和戏剧来源》), Volume 4, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Harld Craig, *Of Philosophers and Kings*(《哲人与王者》), Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Encycolpaedia Britannica, http://www. britannia. com/history/monarchs/mon35. html(《不列颠百科全书》), 2005.

Frederick II of Prussia, *Anti-Machiavel*(《敌马基雅维里》), Edited and translated by Paul Sonnino, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1981.

Sigmund Freud, *The Complete Works of Sigmund Freud*(《弗洛依德全集》), Volume 20, Edited by J. Strachey, London: Hogarth, 1957.

Northrop Frye, "The Bolingbroke Plays", In Northrop Frye on Shakespeare, Edited by Robert Sadler, Toronto: Fitzhenry & Whitehead, 1986.

Innocent Gentillet,. *Anti-Machiavel*(*originally Contre-Machiavel*)(《反马基雅维里》), Edited by C. Edward Rathe, Geneva: Librairie Droz, 1968.

Hugh Grady, *Shakespeare, Machiavelli and Montaigne*(《莎士比亚、马基雅维里和蒙田》), Oxford: Oxford University Press, 2002.

Raphael Holinshe, *Chronicles: England, Scotland and Ireland*(《历代记:英格兰、苏格兰和爱尔兰》), Volume 3, New York: AMS Press, 1976.

E. H. Kantorowicz, *The Two Bodies of the King*(《王者的两个身体》), Princeton: Princeton University Press, 1957.

John Joughin 编, *Shakespeare and National Culture*(《莎士比亚与民族文化》), Manchester: Manchester University Press, 1997.

Robert Lane, "When Blood is their Argument": Class, Character and Historymaking in Shakespeare's and Branagh's *Henry V. ELH* Volume 61, Number 1. 1994.

Niccolo Machiavelli, *The Prince and Discourses on Livy*(《君主论和论李维》), In *The Portable Machiavelli*, edited and translated by Peter Bondanella and Mark Musa, New York: Viking Penguin, 1979.

Peter Murray, *Shakespeare's Imagined Persons*(《莎士比亚的虚构角色》), Lanham, MD: Rowman and Littlefiedl, 1996.

Anthony Parel, *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy*(《政治微积分：马基雅维里哲学散论》), Toronto: The University of Toronto Press, 1972.

J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*(《马氏时刻：佛罗伦萨政治思想与大西洋共和传统》), Princeton: Princeton University Press, 1975.

Felix Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation* 1500 – 1700(《英语界的马基雅维里面相》), London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Catherine Shaw, The Tragic Sub – Structure of the Henry IV Plays, Shakespeare Survey 38, 1985.

Tim Spiekerman, Shakespeare's *Political Realism*(《莎士比亚的政治现实主义》), Albany: State University of New York Press, 2001.

Vickie Sullivan, "Princes to Act: Henry V as the Machiavellian Prince of Appearance", In *Shakespeare's Political Pageant*, edited by Joseph Alulis and Vickie Sullivan, London: Rowman and Littlefield, 1996.

G. Walch, "'Henry V' as Working – House of Ideology", *Shakespeare Survey* 40, 1988.

Matthew H. Wikander, "The Protean Prince Hal", *Comparative Drama*, Volume 26, Number 4, 1993.

William Butler Yeats, *Ideas of Good and Evil*(《善恶的诸观念》), London: A. H. Bullen, 1907.

莎士比亚的恺撒计划[①]

洛文塔尔(David Lowenthal)
杜佳　译

莎士比亚平生写了三十七部戏剧,其中只有一部写到一个一流的伟大历史人物。科里奥兰纳斯(Coriolanus)、安东尼(Antony)、克利奥帕特拉(Cleopatra)、亨利五世(Henry V),他们都稍逊一筹;如果不是因为莎士比亚本人,麦克白(Macbeth)、李尔(Lear)、哈姆雷特都会已在历史长河中泯然众人矣。然而,恺撒(Julius Caesar)是莎士比亚选择的一个几乎拥有至高荣誉的人。为何是恺撒而非别人呢?为何在十部悲剧中,有四部都与古罗马有关?莎士比亚对恺撒和罗马是如何理解的呢?

莎士比亚的戏剧以这样一种方式来构思以反映其主题的复杂性,

---

① 谨以此文献给怀特(Howard White),从他那里,我第一次听说了莎士比亚。通过驳斥恺撒鲁莽地毁灭自己伟大名声来追求罗马国王的地位这样的观点,本文试图让布鲁姆(Allan Bloom)对莎士比亚笔下的恺撒那才华横溢的解读(在《莎士比亚的政治学》[*Shakespeare's Politics*]一书中)更为一致。恺撒真正的抱负与布鲁姆所给予他的那种伟大是相吻合的。虽然他的抱负的目的很奇怪,它所选择的方式甚至更奇怪。我也要感谢最初与我讨论过该论文的朋友们。最近我很高兴地获知,类似的结论可以在普雷特(Michael Platt)的《莎士比亚的罗马和罗马人》(*Rome and Romans According to Shakespeare*)页193－213中找到。

所以,所有这些戏剧都注定会引起多种多样的理解和判断。戏剧角色如此突出,台词也让人印象深刻,但是,就如宇宙本身一样,整体的意思依然难以捉摸。《裘利斯·恺撒》为这种常见的状态增加了一种复杂性,这种复杂性也恰恰源自于它所激起的派系政治激情。甚至《科里奥兰纳斯》在这方面来说也难以与之媲美,因为,一个伟人与少数人之间的混合的共和统治与他所推翻的多数人统治之间,矛盾极为深刻,而平民与贵族之间虽然也有冲突,但远不及前者深刻。恺撒的崛起意味着旧共和国的毁灭和帝国的建立,因此,那些生活在旧时代或社会的人能够意识到这两种政权之间差别,倾向于站在这个政权一边或者站在那个政权一边,从而反映出严酷而残暴的冲突,而这冲突原先就发生在罗马、发生在他们的支持者之间。在共和派看来,恺撒是个大暴君,活该被暗杀,而在同谋者看来,就算他们濒于失败,他们也是大英雄。然而,对自己的派系而言,恺撒是一个伟大的——或许是最伟大的王,他以个人的杰出才能,就能够在一个共和国行将朽木的时期,维护公平、秩序、和平和文明,因此,对他的暗杀就是非正义的、卑鄙的愚蠢行为。

让人迷惑不解的是,莎士比亚似乎对两种观点都鼓励,他让恺撒的支持者早在第三幕就在其暗杀中发现悲剧之所在,而让他的共和派反对者在第五幕的最后,在凯歇斯(Cassius)和勃鲁托斯(Brutus,或译布鲁图斯)的自杀中才发现悲剧之所在。但是,一部以恺撒为名的戏剧却以其生命的最后一天来开始,用大量篇幅写恺撒死后的事件,这不很让人奇怪吗?这种不平衡,加之最后那对共和派英雄主义令人难忘的描述,是不是暗示了莎士比亚同情心的最后归属?

一个更重要的难题增加了这些困难,因为我们难以判断莎士比亚是否对恺撒心怀仰慕或者深表同情,或者他所描绘呈现的就是他想表达的。通过一系列错综地编织在一起的直接出场和别人的反应,我们在此剧第一部分就知道了恺撒。直接的出场发生在卢柏克节(Lupercal)([译注]二月十五日,罗马纪念畜牧神卢柏克葛斯的节日)游戏之中及之后(I. ii),第二天一早在恺撒家里(II. ii),最后,在他去元老院的路上和元老院里(III. i)。间接的印象或反应来自于平民、护民官、

阴谋者、一个诡辩家和一个预言者，还有凯歇斯、凯斯卡(Casca)和勃鲁托斯所做的最冗长乏味的演说。于是，结果就导致这样的描写简直难以理解。恺撒似乎专横而迷信、过分自信又变化无常、虚荣而自负，最重要的是，他轻率而鲁莽。他像一个东方君王那样发号施令，轻易地就接受古老的宗教仪式，拒绝留心凯尔弗妮娅(Calpurnia)和他自己对危险的忧虑，却接受狄歇斯(Decius)狡猾的阿谀奉承，夸耀他自己对参议院独一无二又至高无上的忠诚，结果很容易地就被谋杀了。他以第三人称的口吻谈到自己就是恺撒，这似乎有些荒谬可笑。他声称自己无所畏惧，甚至比危险本身更可怕，还把自己比作北斗星，这些听上去都像是过分地夸大其词。而且在此，在他事业的最高峰，我们看到，他犯下了一个又一个的错误，以至于让一小撮阴谋者完成了整个国内外的军队都不能完成的事情。

在这里，我们看不见他的伟大，看见的是一个不那么引人注意的方面，他的许多品质都与此完全不符合。他自己间接提到他伟大的征服，而且此剧一开始，写的就是他刚刚从一次对庞培(Pompey)的儿子们的战争中凯旋而归。他已经像一位王者而非一个共和派官员那样发号施令了，而且大家也像服从王者那样服从他的指令。不仅仅是安东尼(Mark Antony)和他的人民热爱他，就连反叛者中最好的一个——勃鲁托斯也热爱他。甚至他最坏的敌人——凯歇斯也证明他巨大的权威，而恺撒也因此非常清楚地知道凯歇斯所带来的危险。那么，一个如此伟大、如此成功、如此机敏的人是如何被这么多严重的缺点所折磨，以至于会突然走向衰落的呢？这些缺点是一直都在的吗？它们是否妨碍了他令人惊异的军事和政治上胜利的延续？或者说，正是他的这些成功造成了他的这些缺点——尤其是虚荣？还是说，莎士比亚希望描写另外一个关于傲慢、轻率和骄傲的典型(或许是最高档次的)，以表明正是这些使得伟人们向神明们挑战，从而招致自己的败落？

似乎只有最后这个选择看似有理，但该剧中的事实将不会认同这一选择。恺撒远非刚刚所证明的是一个鲁莽草率的人，他毕竟刚刚成功地结束最后的公开反抗，回到了他对罗马的领导。在对护民官的回

应中，恺撒敏捷而无情的自我保护表现得非常生动，他话说得有些快，又有些隐蔽，还有点含糊不清（尽管带着不吉利的兆头）：“已经被剥夺了发言的权利”。此外，很难说，恺撒在该剧中的命运是明显的衰落和挫败，因为该剧第二部分和更大的“一半”毫无疑问地表明，他在恺撒（Octavius Caesar）和安东尼身上体现的精神，或者说他精神的化身，完全战胜了共和派的阴谋者。恺撒——狂傲自大或并非如此——似乎在死亡中得到如在世时一样的蓬勃发展。最后，我们必须面对这样一个事实，即恺撒原本可以很容易地避开他生命中最后日子里那些突发的错误。他原本可以保护好自己，而且他原本可以平息而非激化人们对他那雄心勃勃的意图的恐惧和怀疑。或者我们可以相信，伟大的恺撒，他那个时代最机敏的政治家，迅速而不可解释地在那一天——他生命中最后的完整的一天——失掉了他的政治判断力？

一

让我们来进一步分析莎士比亚的神秘描绘。恺撒在最初说话时，让安东尼在“神圣的竞走”之时，碰一碰凯尔弗妮娅的身体，以便治愈她的不育症，就如“有年纪的人”所说的那样，他还进一步命令不要遗漏了“任何仪式”（[编注] I. ii. 5 – 8）。这显然证实了后来由凯歇斯所表达的一个观点，即恺撒“近来变得很迷信”（II. i. 195）。但是，这个罗马政治传统的伟大造反者，这个罗马最伟大的改革者，几乎不可能受那些“有年纪的人”的神圣性——把最高的权力赋予他——所影响。和凯歇斯所声称的相反，恺撒现在不会表现出任何一种与迷信的通常形式相似的东西。恰恰相反——尽管对他来说这或许是不幸的，他没有理睬一个不知名的预言家和他自己的占卜官的警告，而且似乎完全不接受凯尔弗妮娅用来阻止他去元老院的可怕预兆。此外，不像明显非常迷信的凯斯卡，恺撒对三月十五日那暴风雨的前夕做出反应时，没有提到神明们及其惩罚，甚至在他最后关于宇宙中最恒久不变的事物的讲话中，也只是说到北极星和他自己，而没有提到神明们。这种区别立刻就得到了证实，在那里，恺撒严厉地警告道：“去！你想把奥

林匹斯山一手举起吗?"——这实际是指他自己在议会中地位上升的前景,而不是指那些神明。如此的证据让人倾向于做出这样的结论,那就是:恺撒根本不迷信,他根本不相信罗马的神明。

在这样的推测之下,我们就应该认为,恺撒在群众集会前关于虔诚的传统式的表达仅仅是策略性的掩饰。恺撒很清楚地知道,人们坚持传统,因而热爱那些公开地对传统表示尊敬的人。由于一些还不为我们所知的原因,实际上,他最近可能已经开始比以前更喜欢那种虔诚的公开表现,这就可以解释凯歇斯的评论。但是,如果恺撒知道人们对传统的这种情感,他怎么可能预见不到人们对罗马最为神圣的政治传统的热爱——即反对塔奎尼乌斯(Tarquins,[译注]传说中罗马的第五代国王,篡位后,又被女儿所杀)家族和所有国王?他们可能会接受——他们的确接受了——恺撒那种国王般的至高权力,却不能接受"国王"这个名称。安东尼多次(而非一次)地把王冠献给恺撒,而这可能引起猜疑和憎恶,恺撒为何还要冒这个险呢?

当恺撒把王冠放到一边——也就是拒绝接受王冠时,人们就欢呼起来。同样可以预知,安东尼的提议会加剧那些支持共和国的派系的恐惧和愤怒,而这将更加危险。因此,伟大的恺撒犯错误了,这错误不仅出现在他对人民的估计中,也出现在他对贵族的估计里。然而,卢柏克节的直接后果让这个解释无效。恺撒刚刚断然拒绝了王冠,而且(按照勃鲁托斯的说法)生气地离开了现场。恺撒对安东尼最初说的话是私下说的,这些话表明恺撒并不生气,而且似乎很奇怪地脱离了刚刚发生的事件,因此听上去的确很奇怪。恺撒看见人群中的凯歇斯,就告诉安东尼说,凯歇斯是个"危险的"人——而且,在安东尼表示异议后,恺撒强化了这个说法,说是"非常危险",总之,这可能是文学史上最简略的性格描述。我们知道对凯歇斯的这个评价就够了,无需更多,就在这之前,凯歇斯和勃鲁托斯谈到恺撒,他想知道恺撒将如何获得他本人承认并嫉妒的至高无上的权力,从这个对话中,我们可以确定,恺撒的评价是对的。恺撒对人和环境有一种非同寻常的理解,他现在对凯歇斯的评价表明,他那独一无二的能力并没有衰退。但也正因此,我们的两难处境变得更加明显和紧迫:一个如此机敏的人为

什么刚刚在王冠这个问题上犯了这样的大错呢？在那个事件和他突然说凯歇斯对他来说是个危险人物之间肯定有些联系。显然，恺撒意识到，可能会有人阴谋反对他——安东尼的行为很可能引起并推进这个阴谋。而恺撒不断地把自己的注意力放在一个已经开始煽动并组织这样一个阴谋的人身上，这多么不可思议啊！

凯歇斯是个非常危险的人物，但恺撒坚持："我现在不过告诉你哪一种人是可怕的，并不是说我惧怕他们，因为我永远是恺撒。"（[编注] I. ii. 211 - 212）凯歇斯固然让人害怕，但恺撒不怕他。为什么？难道恺撒不关心生存——或许因为他不会死？或者，恺撒立刻以这样的方式做出回应是为了表明他不必感觉害怕？至于前一个选择，恺撒很清楚地意识到了自己的有死性。他不仅有某些身体上的病痛折磨（癫痫、耳聋），而且在后面一次有名的讲话中，他承认，死亡会像降临到别人身上一样，降临到他自己身上：

> 懦夫在未死以前，就已经死过好多次；
> 勇士一生只死一次。
> 在我所听到过的一切怪事之中，
> 人们的贪生怕死是一件最奇怪的事情，
> 因为死本来是一个人免不了的结局，
> 它要来的时候谁也不能叫它不来。（[编注]II. ii. 32 - 37）

这一段似乎在表达对死亡的一种不寻常的宿命论，但它禁止人们努力保持健康或让自己不被杀害吗？——对恺撒过去的生活来说，这很难说是真的限制。或者它的意思是说，人们不应该为他们最终不能避免的东西而害怕——这与采取谨慎的防范措施来最大限度地保护自己是完全一致的一种观点吗？这样解释的话，勇士就不需要冒不必要的险或允许自己成为别人的无助的受害者了。

恺撒知道凯歇斯可能正在谋划一场阴谋来反对自己，为了对付这场阴谋，他做了什么呢？他是否采取了从古至今——甚至是在不那么令人不安的时代里——国王和暴君曾经采取的一些简单的防范措施

呢？他有保镖吗？他有没有安排密探去跟踪凯歇斯和其他不满者？有一点是肯定的：至少有两个纯粹的陌生人（阿特米多勒斯[Artemidorus]和里那[Popilius Lena]）知道这场阴谋，这场阴谋刚好就是那个凯歇斯所组织的。凯歇斯带着一队同伙在夜里偷偷潜行，应该不会对恺撒麾下的军队构成什么大的威胁，因为，两个护民官仅仅因为把彩带从恺撒的雕像上取下来，恺撒的军队就在转眼之间"剥夺了[他们]发言的权利"。我们虽然不知道恺撒为什么没能采取这样的步骤，但我们不可能相信他没有想到这些。因为他对自己的死亡也是思之甚多，而且也在脑海里思虑过对此采取一些别的行动。比如，他曾写下一个详细的遗嘱，指名让奥克泰维斯·恺撒做自己的儿子和继承人。除此之外，更特别的是，他已经传召奥克泰维斯返回罗马，从而可以解释这样的巧合，即奥克泰维斯刚好在恺撒葬礼那天到达罗马城外。在此，莎士比亚令人注目地偏离了普卢塔克书中的描述（Plutarch 书，页 1113），在那本书里，奥克泰维斯在恺撒死后就听说了这个消息，而且那时候他还在国外，后来才回国。莎士比亚让恺撒自己来传召奥克泰维斯回国，以此暗示，恺撒——他的恺撒，不是普卢塔克的恺撒——希望他的继承人在三月十五日出现在他身边是有目的的。恺撒是不是对即将来临的谋杀有些不祥的预感或先见之明呢？或者说，莎士比亚编造的但又未作解释的这种恳求，对恺撒的未来来说，是否有什么别的意义呢？

二

这些困难在各方面都在不断加深，为了找到出路，我们必须退回到一个有利的位置，从而使我们可以像恺撒本人一样来鉴察他的处境。首先，我们必须认识到，一段时间以来，恺撒一直忙于建立的独裁统治并不是一种残酷无情的统治，也不是一种简单的专制暴政，倒像是亚里士多德所谓的那种王室专政（royal tyranny）。莎士比亚没有具体告诉我们他沿着这条路走了多远，正如他完全没有直接提及恺撒的早期政治生涯一样。从普卢塔克的书中（页 881），我们得知，恺撒被

命为“终身独裁者”(dictator for life)——独裁统治的一种延伸，这种独裁产生于紧急状态下，是有限度的，恺撒在一生中扩展这种统治，致使共和制本质上陷于失效状态；但在莎士比亚的剧作中，我们却得不到这些信息。相反，莎士比亚确信我们完全认识到，恺撒仍然是在一个共和政体的(比如护民官和元老)框架内，某种程度上经过努力才得到了至高的权力。而且，他让我们自己凭智力去认识到，这不可能是偶然发生的，也不可能是合法的。恺撒肯定进行了一系列非法的、不道德的行动，他肯定追求过那种权力，而且肯定在这个获得权力的过程中，打败过许许多多的敌人和反对者(就如他刚刚打败了庞培的儿子们一样)，他肯定不仅相当多地思考过哪些策略能使自己的追求获得成功，而且甚至更多地想过这种追求的最终目标。

很明显，恺撒让普通民众成为自己权力的基础，而此剧也正是以群众开始的，并且在安东尼为恺撒所做的葬礼演讲之后，又以某种方式重新开始。人们享受恺撒的恩惠，为他的胜利和光荣欢呼雀跃，钟爱他的好处。恺撒的敌人——共和政体的主要拥护者——来自议员阶层，因此，要反对他们，恺撒不得不动用武力——最近一次是对付庞培的儿子们。随即，他也能压制住两个护民官，而两个护民官支持的是共和制秩序。不过，恺撒也并不是残酷无情的。以前的一些敌人得到了他的宽恕，现在依然坐在元老院里，而且甚至就是“非常危险”的凯歇斯，也依然安然无恙、完全自由。正因为这些，恺撒的统治才能够显得(如果我们不那么吹毛求疵，而是有所遗忘的话)不那么严酷、专制，而是温和公平的，从而，这就能够解释品德高尚的勃鲁托斯在自言自语时令人惊异的坦言：“讲到恺撒这个人，说一句公平话，我还不曾知道他什么时候曾经信任他的感情的支配甚于他的理智。”

勃鲁托斯为何忽略了恺撒早期的篡权行为呢(还有他对罗马同胞最近的胜利，以及他对护民官的处理，都是让人记忆犹新的例子)？为何也忘记了恺撒虽然还没有被推戴为国王但却已经拥有了国王的权力？对于这些，我们都还无从知晓。但我们必须假设，共和国并没有心甘情愿地授予恺撒准国王的权力，它只是在某种必要性的压力之下屈服了，而这种压力或者直接来自于恺撒，或者来自于环境。就像现

在,元老院似乎愿意在国外授予恺撒王冠,因为它先前可能已经给予他日渐增长的权威——而这仅仅是为了防止他攫取更多权力。然而,这个伟大的篡权者显然似乎打算让自己看起来不是个篡权者,使自己看起来更像国王而非僭主,为此,他首先要保证自己得到人民的爱戴,其次要得到尽可能多的元老的拥戴,以防他们对自己国王般的权威构成直接威胁——也就是说,让他们心甘情愿地交出旧共和国元老院的至高权力。但如果这过去曾是现在也依然是(就如在他的遗嘱中一样)恺撒的政策的话,那么,其动机是什么呢?恺撒是否热爱自己的普通民众,为贫苦人民的困境而大声疾呼——像安东尼在自己的演说中所声称的那样?恺撒是不是罗马的爱国者,致力于人们共同的利益(common good)?恺撒是否对美德有绅士般热爱?他的最终目标是什么?

在私人谈话和某些不那么公开的场合中,我们从来没有听说恺撒提到过美德、罗马、共同利益、公平或者人民,这可能也不那么完全让人意外。当然,他说起话来像一个君主而非僭主,他拒绝看阿特米多勒斯的消息,因为"有关我自己的事情,应当放在末了办",然后,当他召开元老院会议的时候(他说,那是他的元老院),他问道:"现在还有什么不对的事情,恺撒和他的元老们必须纠正的?"但是,恺撒似乎并没有真正尊重这些元老们,比如,他对狄歇斯说:"难道我南征北战,攻下了这许多地方,却不敢对一班白须老头子们讲真话吗?"——当然,这些"白须老头子"就是元老们。也没有任何清楚的迹象表明恺撒真的热爱人民,尽管他在卢柏克节时像奴隶一样拜倒在人民面前,并且在遗嘱中慷慨地赠与他们财产,尽管安东尼在颂词中说恺撒把外国的赎金都充实了"公家的财库",并且当"穷苦的人哀哭的时候",恺撒曾经为他们而流泪。很明显,恺撒并没有往公家的财库里放进去多少钱,也并非如此地关心穷人以至于自动拒绝这笔巨款,那只不过是为了遗嘱中给人民以慷慨的赏赐,从而满足自己的野心——正是安东尼尽力要否认那种野心。

尽管恺撒以第三人称的方式谈论自己,尽管他也可以大声说出他认为具有的那些品质,但众多的掩饰掩盖了这样一个事实,即恺撒主

要——或说唯一——关心的是他自己。从凯歇斯那里我们知道,恺撒鼓励他跟自己一起游过怒涛汹涌的台伯河,并命令罗马人"把他的说话记录在书册上"。可见,恺撒非常喜欢竞争,试图做非常困难的事情,而且希望自己死后能够被人们长久地记着。他显然很为自己伟大的征服而洋洋得意,我们甚至可以进一步假设,他也很得意自己成功地主宰了成了罗马及其地域广阔的帝国。莎士比亚在此走得很远,他在我们眼前展示出——尽管不是那么明显——恺撒出众的统治人民的能力,以及在不同的听众面前改变自己举止的能力。我们看到,在卢柏克节上,恺撒最先是个高贵的君主,接下来的一刻,又成了人民的自卑的奴仆。接下来的一幕,与他的贵族们一样,恺撒是一位有绅士气派的贵族,在那天早上欢迎他们进自己家里,而接下来,他不仅是君主或国王,简直是一个神明般的人,像北极星一样。还有哪部文学作品能在如此简短的篇幅中安排如此不同的举止以适合不同的政制,并且有条不紊?

恺撒肯定享有这种无与伦比、几乎不可思议的能力,即能让风格适合环境。但是,如果恺撒实际上已经成了罗马的国王,那他还有什么不满足的呢?如果像凯歇斯本人承认的那样,恺撒现在已经成了一个神,独占了胜利的光荣,而且"……像一个巨人似的跨越这狭隘的世界",那么,他还能有更多的野心吗?普卢塔克给出了一种分析,而且在莎士比亚戏剧的开头也包含了这个故事,即:

> 恺撒就是为大事伟业而生的,他对荣誉充满激情,他所取得的许多丰功伟绩现在不是可以让他安坐享乐,收获他过去劳动的成果,而是作为刺激和鼓励,让他不断前进,并且在他心中孕育着更伟大的行动,以及获得新的光荣的热望,就如此刻已完全过完了一样。实际上,这是和他自己进行的一种好胜的斗争,就如和别人的斗争一样,他如何用自己的未来,来胜过他过去的战功武力?

普卢塔克继续说到,恺撒打算在这个时候,对帕提亚人(Parthi-

ans)发动一场新的战争,改进地理划分,颁布一种新历法,以便借此增加自己的荣誉,但是

> ……带给他最明显最致命的仇恨的是他想做国王的欲望;这样的欲望让普通民众有了第一个和他争吵的机会,也证明了那些一直都是他秘密敌人的人的最虚伪的伪装。

在莎士比亚的戏剧中,展现出来的只是这些野心中的最后一个,而且最直接的表现在凯斯卡对给予皇冠的场景的叙述中。没有人告诉我们,安东尼为什么要在卢柏克节上把王冠献给恺撒。无论在这一幕之前或是之后,安东尼和恺撒都没有讨论过这个问题,对于那个安东尼——那个"当恺撒说,'做这个',于是这就做了的"安东尼——来说,这种行为是非常不可能的,他不可能在没有恺撒明确指示或同意的情况下,采取这么重要的一个行动。凯斯卡告诉我们,恺撒有些犹豫地把王冠放到一边,然后勃鲁托斯告诉我们(通过凯斯卡的确认),恺撒离开那场景的时候看上去有些生气或忧伤。他极其想要这个王冠——这个结论刺激了勃鲁托斯,使他加入了这个阴谋,而且这也是整个元老院做出的一个结论。

莎士比亚的(不是普卢塔克的)恺撒真的想成为国王吗?他希望人民这样想,这点似乎很明显。但这样做他将得到什么呢?毫无疑问,一旦有了王冠,就有机会进一步废除共和国的形式,或许还有权把自己的职权传给自己的亲生子嗣,如果没有子嗣,还可以传给他自己选定的人。不过,像恺撒那样热爱荣誉的人也会看见某些不利之处。按罗马传统和通常的理解来看,王权制决不会与塔奎尼乌斯家族完全脱离关系,因而也摆脱不了延续许多世纪的恶名。而且,王权制的复兴作为一种非常古老的体制的复兴,将是由其他人设计出来的,所以,这种政制很难像恺撒自己创造的一个新体制那样,带给恺撒声誉。最终,这种复兴的君主制将依靠元老院和人民的同意,因而也将会保留它所依靠的某些东西。

从一个拥有最高野心的人——用林肯的话来说,那些极少数人属

于“狮子家族和雄鹰部落”——的观点，这些保留下来的东西都是重要的缺陷，但如何才能避免这些缺陷呢？历史提供了答案：恺撒必须建立起一个新政制，以他自己来命名——恺撒家族的统治。莎士比亚所做的唯一改变应该归因于恺撒的意图，归因于一个全面的计划——尽管由于某种必然性，即便没有这个计划，也会产生那样的历史结果。不幸的是，尽管这个计划可以考验恺撒，使他展示出一种无与伦比的坚韧刚毅，恺撒终究不能确保这个计划的成功，除非他屈服于——从某种程度上来说，他实际上安排了——对他自己的暗杀、牺牲以及神化过程。只有在这种不可能但又并非不可能的设想的基础上，我们才能解释那种除此之外就会陷入其中的悖论和矛盾。只有通过这种方式，我们才能解释，莎士比亚在那些相同的事件上为何对普卢塔克的描述做了一些细微的改变。而且也只能通过这种方式，我们才能弄清楚此剧为何以恺撒之名来取名，才能明白恺撒精神的胜利不是偶然的而是必然的——恺撒精神体现在奥克泰维斯和安东尼的暴力之中，而这构成了该剧第二部分和更大部分的主要意思和教训。

三

幸运的是，这个结论之所以显示出来，不仅仅是依赖于偶然的证据。最充分地揭示恺撒思维活动的一幕（II. ii）表现出，恺撒先是独自一人，然后与凯尔弗妮娅、勃鲁托斯（Decius Brutus），最后与一群元老展开广泛的讨论——此剧中唯一的一次，这些人中大部分都是阴谋者。在此前的一幕中，在作者笔下，勃鲁托斯正在暴风雨中他自己的果园里散步，同样，在这里，恺撒第一次出现时，他是惊醒过来，穿着睡袍，在他自己家中，电闪雷鸣。勃鲁托斯之所以起床了，是因为思考着反对恺撒的阴谋，无法入睡；但恺撒为什么也起来了？我们不知道。是暴风雨惊醒了他吗？是不是像他所说的那样，他是被凯尔弗妮娅梦中的惊呼（“救命！他们杀了恺撒啦！”）吵醒的？他究竟睡没睡？我们无从知晓。

那天早晨，恺撒决意要到元老院去，但是他遭到了凯尔弗妮娅的

强烈反对。在反对他去元老院的过程中,凯尔弗妮娅没有提到她的任何梦,而恺撒也没有告诉凯尔弗妮娅他听见她在睡梦中惊呼了什么。她引用来自"里面的人"所报告的"巡夜的人所看见的许多可怕的异象"——都是"有悖常情"的事情。恺撒并没有被打动。他说,"天意"注定的"事情",非人力所能逃避;而且这些异常的征兆——这些"预兆"——不是给恺撒一个人看,而是给所有的世人看的。针对这些辩驳,凯尔弗妮娅反对说,因为依据彗星的出现规律,是"……君王们的凋殒才会上感天象",而乞丐死的时候,则不会——恺撒没有试图否认这一点。相反,他坚称,死亡要来的时候自己会来(这里他没有提到神明天意),而勇士却不害怕死亡。但是,恺撒这里没有重复他对凯尔弗妮娅最初回应时的自夸狂傲(恐吓他的那些东西只敢在他背后装腔作势;它们一看见他的脸,就会销声匿迹)。恺撒现在似乎愿意承认,这个特殊的国王(意指他自己)将要死亡,这死亡虽然可能今天就要到来,但依然不应该害怕。

在这个关头,恺撒坚持要去元老院的决定遭到了另一个挫折,因为他派去询问占兆官的仆人回来报告说,他们叫"……您今天不要出外走动"——预兆支持凯尔弗妮娅对恺撒的反对。但恺撒拒绝改变自己的态度,还给这个恶兆(一头没有心脏的牲畜)一个相反的解释:如果他不去的话,他就是那样一头没有心脏的牲畜、一个懦夫。为了支持这个观点,他又以另一种形式开始了他的狂傲自夸,声称恺撒比危险本身更危险,因此他一定要去。面对这样的情形,灰心的凯尔弗妮娅只能哀叹——"(恺撒的)智慧被自信汩没了",而最后她只能用哀求来取代最初的要求。她跪下,哀求恺撒不要去,于是恺撒立刻变得温和起来,答应了她的请求。显然,争论与司祭的权威都比不上凯尔弗尼娅谦卑的乞求——用恺撒的话来说,是不忍拂她的"意思"——,后者更能实现要求。恺撒本来反复重申自己要出去的愿望,现在只好同意呆在家里,让安东尼去告诉元老们说,他今天不大舒服。

但是,狄歇斯——就是那个向阴谋者们保证他能再次成功地奉承恺撒,并保证能把恺撒哄到圣殿里去的狄歇斯——先来了。大家能回想起来,凯歇斯曾经还担心,恺撒最近变得很迷信,很可能因为"明显

的预兆,这晚上空前恐怖的天象,以及他的卜者的劝告”而不去圣殿。但后来的事实表明,这些问题中的任何一个都没有成功地阻止恺撒。这证明凯歇斯的说法——恺撒近来变得迷信——是错误的。然而,恺撒的确屈从了凯尔弗妮娅的乞求而留在了家里,这是一种凯歇斯所没能预见到的。

在安东尼来之前,狄歇斯出场了。恺撒能够很容易地完成他刚刚做出的决定。恺撒现在只需告诉狄歇斯——他也会这样告诉安东尼:他觉得不舒服,让狄歇斯把这个消息传给元老们。但恺撒采取了一个完全出人意料的行动:他命令凯歇斯去告诉元老们,说恺撒不去了——不是不能,更不是不敢(他很明确地否认这一点),而是不高兴去。这当然是对元老们和狄歇斯的公然蔑视。于是,凯尔弗妮娅赶紧插话:“你就说他有病”。她只能以这样的方式来思考问题,因为刚刚恺撒还坚持说“不是不能来”——简言之,他不是病了,这和他准备告诉安东尼的话相反。这个可怜的妇人竟公开建议狄歇斯撒谎。对此,恺撒现在表示了强烈的愤怒:

> 恺撒是叫人去说谎的吗?
> 难道我南征北战,攻下了这许多地方,
> 却不敢对一班白须老头子们讲真话吗?
> 狄歇斯,去告诉他们,恺撒不高兴来。([编注]II. ii. 65 - 68)

恺撒当然不承认,正是他恺撒自己首先说过要让安东尼告诉元老院他不舒服(这本身就是撒谎),凯尔弗妮娅也不会当着狄歇斯的面说恺撒这样说过。现在,他告诉狄歇斯的话也当然是个谎言,因为他今天之所以不去元老院,并不是由于他自己不意愿,而是因为凯尔弗妮娅的乞求。此外,我们还可以怀疑,恺撒是否真愿意让狄歇斯把那个武断而专横的意见(不高兴去元老院)告诉给元老们。几分钟之后,恺撒对陪同他去圣殿的元老们,又是那么地绅士和友好。在元老院里,恺撒最专横傲慢的时候,他不仅针对元老们,而且针对其他所有人,表达自己的固执己见,但即便是在这时候,恺撒也会断言自己不会感情

用事,不会因为美言奉承而融化了坚强的意志:“告诉你,恺撒是不会错误的,他所决定的事,一定有充分的理由。”

把狄歇斯打发走之前,恺撒原本能够找到一些办法来责备狄歇斯在占卜时不在场,或者责备他在凯尔弗妮娅感觉不妙时也不在场。但这些错误的断言仅仅是出于意愿,他这样实际上迫使狄歇斯进一步发问:“……让我知道一些理由,否则我这样告诉了他们,会被他们嘲笑的。”([编注]II. ii. 69 - 70)恺撒在回答的时候,似乎变得温和了一些。尽管他的“意愿”就足矣答复元老们,但出于与狄歇斯的交情,他愿意告诉狄歇斯自己留在家里的真正原因。通过这种方式,恺撒在对元老们撒谎这个问题上,让狄歇斯成为自己的同谋,而且在某种程度上,让真相不被公开地宣扬出去。然而,真相并非恺撒告诉狄歇斯的那样:他既没有重复自己与凯尔弗妮娅谈话的要点,也没有复述凯尔弗妮娅如何苦劝他留在家里;相反,他编造了一个让人惊异的、机巧的谎言,这谎言比以前的任何谎言都大。

他告诉狄歇斯:当天晚上,凯尔弗妮娅梦见他的雕像浑身喷血,许多罗马人欢欢喜喜地来把他们的手浸在血里,她认为这个梦是不祥之兆,所以跪下恳求恺撒呆在家里。现在,这个描述最值得注意(但最容易被忽视)的特征是:恺撒刚才全凭想象编造出了这个故事。凯尔弗妮娅的确恳求过恺撒,但并不是因为这个梦。尽管恺撒在独白中说到,凯尔弗妮娅曾在梦中惊呼“恺撒被杀了”,但凯尔弗尼娅本人并没有提到过那样一个梦。凯尔弗尼娅与恺撒争论的焦点不是梦,而是公众都看见的异兆以及被大家广泛接受的彗星的意义。凯尔弗尼娅似乎知道:无论那天早上自己梦见了什么,但用个人梦境中的故事来劝阻恺撒并不合适。凯尔弗尼娅甚至可能还注意到:前一天,恺撒打发走那个预言者时表现得非常轻蔑,曾说那人不过是个“做梦的人”。

恺撒这里描绘的这个梦是虚构的,它既没有直接涉及恺撒本人,也没有涉及他被谋杀的事情,而只涉及他的雕像。但是结果,这个梦竟成了一个惊人的预言:那些阴谋者后来如何把他们的手臂浸在恺撒的鲜血里。该梦的调子并不乐观,它直接的意思是要清楚地证明,那天早上和晚上,恺撒十分清醒地意识到,很可能存在着一个针对他本

人性命的阴谋。狄歇斯在回答的时候，基本上有两个选择，而这两者之中的任何一个都会向恺撒透露一些狄歇斯和恺撒那天将会面对的情形。一个清白正直的狄歇斯会承认，凯尔弗妮娅固然会被那个梦吓得不成样子，而对广受爱戴的恺撒来说，这个梦毫无根据。这个梦或许是由那天晚上发生的特殊事情所引起的，但无论如何，狄歇斯肯定能理解恺撒的愿望——不想让妻子担心受怕，也乐意告诉元老们恺撒那天不愿意去元老院了。

但狄歇斯并没有做出这样的回应。相反，对于这个假想的梦，狄歇斯给出了一个非常乐观、完全不可能而且极度阿谀奉承的解释。在此之前，恺撒曾为了决定去元老院而对那个不祥之兆给出了一个不可能的解释；同样，在这里，狄歇斯为了怂恿恺撒去元老院，也给出了另一个不可能的解释。因此，狄歇斯把恺撒的雕像解释成为“伟大的罗马”提供“复活的新血”，许多“有地位的人”都来收之为纪念品，这时，恺撒并没有提出异议。相反地，他急切地想取消刚才对凯尔弗妮娅勉勉强强地许下的承诺，于是，他赞扬这个梦“解释得很好”。而且，狄歇斯还增加了两点——恺撒一定被这两点打消了疑虑：第一，元老院要为恺撒加冕（王冠只有在国外才能戴，对此，狄歇斯只字未提）；第二，可能被元老们嘲笑。简言之，狄歇斯似乎非常急切地想让恺撒去，而恺撒也意识到了这样急切的意思，也急着想去——一个是要谋杀，一个是要被谋杀；一个确信自己再次奉承成功，另一个知道自己已诱使奉承者泄露了他的秘密；一个伙同一小撮人决心要解放共和国，另一个面对自己的伟大业绩“毫不动摇”，致力于自己永恒不朽的光荣。

这样一来，该剧中许多本来难以理解的细节——包括莎士比亚对普卢塔克的描写所做的更改——就变得可以理解了。恺撒刚刚在战场上击败了他最后一个公开的敌人，因而知道，秘密的、阴谋的反对很可能——实际上也是——依然存在。他甚至知道哪些人最有可能煽动那种阴谋。恺撒已然决定，他志向的颠峰就是要求建立一种新的君主制；而实现这个目标的最好方式（或者唯一方式）就是在叛变的贵族手中殉难，因为借助这种牺牲，他就可以使人们相信，他业已发起的政治体制是一位超人或神明的产物。他战胜了庞培的儿子，并在一个节

日里凯旋而归,这个节日就是卢柏克节——普卢塔克在自己的书中没有写到这个细节;显然,护民官甚至也忘了这个节日,因为就在此剧刚刚开始的一幕,护民官就在谴责那些工匠,说他们在工作日而非节日里就跑了出来。这样,人们出来既可以看见恺撒凯旋归来,又可以看见安东尼所安排的给恺撒授予王冠的场面。这样安排的主要目的是为了刺激和增强恺撒的确信:一场阴谋正在酝酿之中。当然,恺撒必须让自己显得无辜而毫无戒心,因此,他既没带保镖也没派密探——甚至也没有普卢塔克和另一些作家(比如苏埃托尼乌斯[Suetonius]书,第86部分)笔下有关卫兵的报告的讨论。恺撒说他将会被人民的热爱所保护,而没有宣称自己极度无畏——莎士比亚曾让恺撒对安东尼和凯尔弗妮娅做过这样的断言。因此,当预言者提醒恺撒小心三月十五日的时候,恺撒并没有追问原因;恺撒甚至还拒绝读阿特米多勒斯的紧急警告——不过,在普卢塔克的书中,恺撒确实努力要读,但没成功(前揭书,页892)。关于恺撒,我们可以推测:在三月十五日的前夜,他根本就没有睡;而且自然界的狂暴天气表现得异乎寻常,这与恺撒的计划配合得完美无缺,使他成为那天最急切地想看见阴谋实现的人。由此,我们就可以明白:恺撒为何坚持要去元老院;他从狄歇斯那里发现,这一天正好是三月十五日,尽管如此,他为何依然要为自己对凯尔弗妮娅许下的诺言找一个借口。

为了迎接这个时机的来临,恺撒已经做了许多准备。他以第三人称的方式来称呼自己,似乎已经让自己置身事外;他说话时言过其实——即使在和安东尼私下谈话的时候,更像一个神明而非凡人;他写信给奥克泰维斯,叫他立刻从国外回来,以便及时出现在恺撒的葬礼上;还有他的遗嘱……对于这个计划来说,所有这些都是至关重要的部分。这个计划在该剧第一部分和第二部分之间架起了一座桥梁,它不仅必然地且有预谋地使恺撒的力量(他的"精神")胜过阴谋者,而且最终也保证了奥克泰维斯·恺撒——恺撒自己所选择的继承人——对安东尼最终的胜利。

恺撒对三月十五日那天早上聚集起来陪同他到元老院去的人全都非常谦恭有礼。这些人中除了坡勃律斯(Publius),其余全都是参与

这次阴谋的成员。他们中的一些人，比如麦泰勒斯·辛柏(Metellus Cimber)和里加律斯(Caius Ligarius)，显然没有理由热爱恺撒。尽管恺撒说，勃鲁托斯竟也起来这么早，很不寻常，但勃鲁托斯确实也来了。而恺撒也没有以一种人们所期待的那种特殊感情——像对待“恺撒的天使”那样——来对待勃鲁托斯。但是凯歇斯却没有出现——恺撒可能会注意到这一点，尽管正是此人建议阴谋者们：“……我们大家都要到那边去迎接他。”([编注]II.i.212)很显然，凯歇斯这样说是为了保证其他所有人都在场——考虑到恺撒对人的判断能力，这个注意有点危险，但他决定自己不出席，因为他知道，“恺撒很不喜欢我”。

恺撒注意到这群人有些特殊，并奇怪勃鲁托斯为何也来了，由此，恺撒肯定就证实了自己的怀疑，但他还不能准确地知道他们会在何时何地发动攻击。据我们推测，恺撒急切地想要做国王。但很有趣的是，如果观察一下他那天早上在元老院的行为，我们就发现，我们的预想与他的行为很不一致。狄歇斯提到元老们要献给恺撒王冠，这时，他谨慎地避开了早些时候他从凯斯卡那里听到的条件，也就是说，恺撒可以君临“……海上和陆地上的每一处地方，可是就是不能在意大利”([编注]I.iii.87-88)。但是，在决定性的那一天，无论是狄歇斯还是任何一个元老，都没有提到这个问题。更为引人注目的是，恺撒事实上几乎并不想避免冒犯那些元老们以便保证自己得到他们准备献给他的王冠。相反地，恺撒对跪在自己面前的辛柏表现得很不温和——就在刚才，恺撒还对那些到家里来的造访者(特别是麦泰勒斯)友好而诚恳，我们由此推断，他那时候态度还很温和——而现在，他很愤怒，说的话也很难听，麦泰勒斯为弟弟求情也是很自然的嘛。我们不能断定恺撒为什么在这样小小的一点刺激下就失去了自控能力，我们只能结论说，恺撒对王冠的兴趣并不那么热烈。实际上，恺撒用了一种如此夸张的、国王般的、甚至神明一般的语言来表达自己(这一段语言完全是由莎士比亚创造的)，好像是为了刺激这桩阴谋立刻发生，从而给人留下一种记忆——这种记忆主要与他的神性相一致。因此我们得承认，考虑到恺撒当时所着迷的行动，那么，他把自己比作北极星，“毫不动摇”，这个比喻就不像它最初出现时那么夸张了。

恺撒看见,勃鲁托斯也随大家一起为辛柏被流放的弟弟求情,并与其他人走得这么近,见此情景,恺撒惊呼:“什么,勃鲁托斯!”然后,待西那走近,恺撒就说:“去! 你想把奥林匹斯山一手举起吗?”随后,恺撒又对狄歇斯:“勃鲁托斯不是白白地下跪吗?”这意味着没有人比勃鲁托斯更能够打动恺撒。随后,凯斯卡、勃鲁托斯和其他人就突袭了恺撒。恺撒在倒下的瞬间说了那句著名的话:“勃鲁托斯,竟然还有你! 那么倒下吧,恺撒!”(Et tu Brute! Then fall, Caesar!)([编注]III. i. 74 -77)这一句“勃鲁托斯,竟然还有你!”(见苏埃托尼乌斯,前揭书,第 82 部分)就等于是说:“我能知道其他那些人是如何可能加入这个卑鄙的阴谋的,但竟没想到你也会加入其中,我对你可是既喜爱又信任哪!”这样,恺撒在弥留之际,就把我们的注意力转移到了他对勃鲁托斯所堆积的恩惠上,也就是说,让我们注意到恺撒本人王者般的博大心胸和仁慈善良。而这些都强烈对照出阴谋家们的卑鄙诡计和勃鲁托斯最卑鄙的背叛行为。现在,恺撒想要留下的纪念碑基本上完成了。在普卢塔克笔下,恺撒最后像走投无路的困兽一样竭尽全力与自己的攻击者斗争(前揭书,页 893);相反,莎士比亚的恺撒根本不做任何挣扎。恺撒临终之言完全是由莎士比亚所创造。恺撒只承认自己会“倒下”,但没说会死去,这从而预示了该剧第二部分中他那战无不胜的精神的崛起。

四

如果恺撒像罗马帝国神圣的创建者那样,为了获得死后持久的影响力和光荣而牺牲自己的生命,那么莎士比亚通过这一戏剧结局就无疑使我们确信,恺撒的计划一直很好地沿着它的路继续发展。在恺撒的葬礼上,安东尼在那完全是恺撒式的演说中宣告:“恺撒的冤魂,将寻求复仇”,并“……以一个君王的口气”发出杀无赦的号令,不仅把勃鲁托斯和凯歇斯逐出了罗马,而且令他们在腓利比(Philippi)战败并自杀。除此之外,莎士比亚还进一步暗示,那个具有恺撒之名的年轻人将来会很卓越,从而使恺撒家族的统治得以开始。奥克泰维斯第

一次出场的时候，尽管还那么年轻，毫无经验，但仅仅因为恺撒已经选定他做自己的继承人，他就立刻被任命为三执政官之一了。在某些时候，安东尼本人甚至也开始称呼这个年轻人为恺撒而非奥克泰维斯(V. i. 16、24)，从而默认了他自己更低的地位，也预示了他自己的失败。最后，为了完成这种印象，说出该剧最后一句话的人是奥克泰维斯·恺撒而不是安东尼。奥克泰维斯·恺撒最后命令：勃鲁托斯的尸骨要安顿在他的营帐里，安东尼对此并没有反对。从所有的这些方面来看，莎士比亚似乎暗示了某种未经阐明的、不可思议的不可避免性，这种不可避免性从恺撒之死贯穿到奥克泰维斯如奥古斯都(Augustus)——恺撒家族漫长统治的第一人——一样的寡头统治。

恺撒难道预见了自己死后的胜利并且一手策划了它？或者说，如果阴谋家们避免了一系列的失误(大多数都因勃鲁托斯而起)，共和国就能幸存下来，长治久安吗？如果西赛罗(Cicero)也被拉进了阴谋者队伍，如果安东尼也和恺撒一起被杀死了，或者至少被制止在恺撒的葬礼上发言，如果勃鲁托斯和凯歇斯采取了凯歇斯谨慎的政策，在腓利比赢得了胜利，而不是安东尼和奥克泰维斯获胜，那么，恺撒式君主制(Caesarsim)的巨大力量会得到无限期地抑制吗？

毫无疑问，那些阴谋家的行动基于一个假设，他们也是按照这个假设行动的。这个假设就是：共和国要想得到健康恢复，恺撒必须死亡，仅此而已。我们吃惊地发现，罗马的衰落没有得到任何深入的反省，也没有任何关于改革的全面计划。这一点尤其突出地表现在勃鲁托斯长长的独白中。在那段独白中，勃鲁托斯承认：在恺撒过去和现在的所有作为中，找不到任何一处错误——实际上，没有任何地方不让人敬慕；按照现在的情况，共和政体也没有什么偏差的地方。这场阴谋完全是由于过分关注王者般的权力会在未来造成威胁。有谁听说勃鲁托斯认识到：恺撒即便名义上不是王，实际上也已经是王了，而且共和制已经死了？

在一段时间里，各种力量必定已经在共和国里发生着作用并使权力集中在一个人手中，这种方式的权力集中几乎在不知不觉中发生着，以至于让人觉得那是不可避免的。此剧一开始，恺撒战胜了庞培

的儿子们并凯旋而归——这样的凯旋让我们想起,那些伟大的将军(庞培、苏拉[Sulla]、马略[Marius])①长期以来都在相互争夺罗马共和国的权力。从这样的争夺中,恺撒脱颖而出,几乎赢得了无限的权力——甚至敢在国人面前庆祝对自己罗马同胞而非对异族人的胜利。因此,恺撒死后,权力似乎不可避免地重新从三人统治落入了一个人手中,导致共和国的统治实际上名存实亡。

莎士比亚也明确展示出:共和国在其他方面也失去了活力。在很长一段时间里,人民慢慢从公民变成了臣民:他们为恺撒的统治而自豪,完全没有参与政治或战争的愿望,而且认为他们不再需要选举出来的护民官的保护。截止到目前,公众的共和精神还在继续衰落,恺撒死后,人们立刻想到要让勃鲁托斯成为恺撒。就算是元老院,在庞培的战败之后,似乎也完全隶属于恺撒了,而恺撒自己呢,也公然把元老院称为"他的"元老院。但是在这一切之后,一个巨大的帝国不断助长着财富与权力的高度集中,尤其集中在那些战胜的将军们手中,他们现在比共和国本身还要强大。在此剧中,我们对恺撒的军队一无所知,但是他自己的遗嘱却明显地说明,恺撒拥有巨大的财富。更明显的是,恺撒的三个继任者为了他们自己野心勃勃的目标,不仅贪婪无度,而且还狂热地谋杀或牺牲那些有名有望的人,包括那些近亲。一旦三人执政被禁止,勃鲁托斯和凯歇斯的军队被打败,我们就再也听不到有谁努力维护共和国的存在。更有甚者,勃鲁托斯和凯歇斯在弥留之际也没有提到共和国。在后来的一个剧目《安东尼与克娄巴特拉》(*Antony and Cleopatra*)(II. vi. 15 以下)中,唯一提到过共和国情感的是庞培(Sextus Pompey)——此人很想成为世界的唯一主宰,只要执政官们是被他人而不是被他自己之手杀死。

如果这两个剧目的事实都表明,在罗马,一个人的单独统治是不

---

① 【译注】庞培,古罗马将军和政治领导人。他与恺撒和克拉苏一起组成了三人寡头统治(60-50年),但后来被恺撒击败并在埃及被谋杀。苏拉:(138-78)罗马统帅和独裁者(82-79年),他率领军队进入罗马城,从他的对手马略手中夺取了政权(88年)。马略:(155? -86)罗马将军和政治家,七次被选为执政官,他改革了军队,但在与其政治对手苏拉的内战中遭到惨败。

可避免的；如果在那些寻求寡头统治的人中，恺撒是目前最出类拔萃的一位（比如，他本人对元老们温和礼貌，相比之下，他的继承者却放逐了元老们），那么就难以证明，对恺撒的阴谋是正当的。一旦我们认识到，阴谋家们固然是被嫉妒和野心所刺激，但同时也是被共和国的美德所激发；一旦我们认识到，阴谋家们给了恺撒他自己所不能给予自己的东西——建立一个新的帝国秩序所需要的牺牲，借此他们恰恰帮了恺撒的大忙，那么就更难证明，谋杀恺撒是正当的。

这并非意味着，在强烈推崇专政的时代，好人都该放弃共和制而不是试着延长共和制的生命。但是，一旦共和国的存在情况已然恶化，而且已经实际掌握了国王权力的人具有恺撒品质，那么暗杀的勾当就不那么有说服力了。实际上，阴谋家们自己要是事先知道他们的行为将会引起一长串的不幸——元老们被放逐、他们自己的军队战败、三人执政的统治、安东尼和奥克泰维斯之间的斗争、奥克泰维斯最后重新肯定殉难者恺撒的统治等等，那么我们很难相信，他们还会坚持要竭力刺杀恺撒。他们断定他们会成功地恢复共和制，而不会失败，并且完全用这种期望来证明他们的暴力行动是正当的。

在此剧中，只有两人不同意阴谋，这应当引起我们的注意。一位是凯图（Cato，或译卡图、加图），他在元老院和战场上公开反对恺撒之后就自杀了——这发生在该剧开始之前，而且是通过勃鲁托斯间接提到的。另一位是西塞罗，他或许是元老院中级别最高的人。西塞罗显然反对恺撒，尽管他不同意勃鲁托斯和凯歇斯对阴谋的态度。然而，这里还有些问题，如果西塞罗（莎士比亚笔下的西塞罗）被要求参与这个阴谋，他是否会参加？结果他没有。西塞罗虽然在元老院被恺撒折磨过，但同时也追求哲学研究（在此剧中，这一点表现在他用希腊语做报告），在一场失败的事业中，西塞罗努力保持自己的性格和镇定。西塞罗虽然不能阻止恺撒的野心，但是他至少通过那天缺席元老院决定为恺撒加冕的活动，暗示了他不会与恺撒合作，不会直接促成那种野心，而且这表明西塞罗毫不在意个人安危。简言之，该剧中，西塞罗的这个策略——常常与普卢塔克笔下的西塞罗不符——预测了共和国

的命运。后来,恺撒之死促成了西塞罗之死:那些执政官缺乏恺撒那样的容忍气度,谋杀了西塞罗。

从莎士比亚所描绘的这些图景来看,罗马共和制的目标实际上是注定的,没有人比恺撒本人更有可能觉察到这一事实。只剩下一个问题:是否能够设计出一个可靠而持久的政制来取代共和制?于是,恺撒最大的野心就是建构这种政制的要素。恺撒肯定已经是断定,一种新形式的君主制——依靠大众的激情和大众的虔诚,与恺撒的名字紧紧相联——可以证明是最好的选择,这种选择当然也比所有恢复共和制的努力要更优越。因此,恺撒不可能知道,在他死之后,紧跟着的是安东尼激动人心的演说和对阴谋者即刻的反戈相向。他也不可能知道勃鲁托斯和凯歇斯会在腓利比战败——他们本来可以赢的。但是,他可能知道,也的确知道,在他死之后,共和制复兴的时间会很短,而且共和派与恺撒的军队之间肯定会立刻发生斗争,在某种意义上,那些称颂他的名字及其惯例的人必然会在斗争中取胜。因此,恺撒与反对他的阴谋之间具有某种秘密的共谋关系,这种共谋远远不是一次疯狂而危险的冒险:其结果能被预见且值得依赖。

恺撒为什么愿意在其政治权力的最高峰牺牲自己的生命,而且这种行动本身并不能使他享受其结果?在战场上打败庞培的儿子们之后,他为何不轻轻松松地避开凯歇斯的阴谋,好好享受几年不受挑战的君主统治、荣华富贵与奉承献媚呢?我们必须让我们自己以恺撒的方式来思考。回想一下普卢塔克的观点:恺撒要不断地从一个又一个更伟大的业绩中寻找新的荣誉。恺撒不是那种安享其成的人。而且也有一些迹象表明,他的身体日渐衰弱。勃鲁托斯说恺撒有“癫痫病”,但在此剧中,没有证据证明恺撒的癫痫病经常发作。恺撒还有一种病,不过是莎士比亚编造的:他一只耳朵聋了,这是最近才发生的事情,因为恺撒尽力让安东尼在他另一边说话。恺撒并不是病了,或者说,他总体来看并不是身体健康状况不好。因为关于这个问题,这里没有迹象表明,而且凯尔弗妮娅,狄歇斯或者别的任何人都没有提到过。不过,恺撒可能确实比普通的人更能感觉到身体的每况愈下,而且特别担心随着岁月的流逝,难以保持他超凡的脑力。因此,他可能

希望尽快地让自己的抱负到达顶点，利用这个若非如此就决不可能得到的机会，把这个阴谋为自己的目的所用。

五

经过思考，恺撒一方更有内在优越性，至少更倾向于反对暗杀恺撒，但尽管如此，该剧留给我们的纯粹表面印象还是偏向阴谋者们。在该剧最后一部分，恺撒离开了舞台，我们的注意力主要集中在勃鲁托斯和凯歇斯身上，他们两个在某些方面渐渐表现得甚至比以前更值得赞美，更有吸引力。他们最后都自杀了，拒绝屈服于胜利的僭主们，这很令人难忘。相比之下，恺撒无论怎样大获全胜，也终究只是一个虚幻而神秘的灵魂；而那些支持恺撒事业的人似乎不仅明显地低他一等，甚至比那些他们希望毁灭并且也成功地毁灭了的共和派人都还要逊色。

在前几幕中，莎士比亚一直小心翼翼地让恺撒最明显的成就不直接出现在我们眼前，而且让那些成就混杂于表面上的狂傲自大和一些相当常见的缺点之中，从而使得恺撒有点令人厌恶，最多也只是令人困惑而已，但肯定不是或主要不是令人敬佩的。从一开始，浮现在观众眼前、让人觉得熟悉并感到同情的是阴谋者们——凯歇斯、凯斯卡、勃鲁托斯以及鲍西娅(Portia)，而不是恺撒、安东尼和凯尔弗妮娅。从另一方面来看，我们得承认，莎士比亚隐瞒了几乎所有直接或间接证明恺撒邪恶的证据，一直竭力避免让恺撒在道德上显得令人反感。真实的恺撒，像普卢塔克和其他作家所描写的那样，实际上寻求的是不断增长的和唯一的权力，亦即，他为了积极地削弱共和国的自治能力，不惜败坏国家政体并给它带来各种创伤。实际上，较之普卢塔克，莎士比亚处理掉了所有阴险事件和几乎所有暗影，结果，他笔下的恺撒即便是在品德高尚的勃鲁托斯那里，也不会激起勃鲁托斯的岳父凯图的憎恶，相反，普卢塔克笔下的恺撒则遭到凯图的极端憎恶。莎士比亚为何决定安排这种特殊效果，为什么浓墨重彩地描写共和派阴谋者对恺撒的反对，同时却一字不提恺撒的邪恶呢？如果莎士比亚也贬低

恺撒的伟大之处,而且基本上也和恺撒的反对者站在一边,那么,他又为什么几乎完全把恺撒的不道德行为、非法行为和不公正行为遮挡在我们的视野之外呢?为什么不全力来表现共和派——反对恺撒的一方呢?

莎士比亚为了自己的目的,不止一次地改变了普卢塔克的记载。比如,他笔下的科里奥兰纳斯就比普卢塔克笔下的科里奥兰纳斯更充分地表达了贵族的和反民主的观点,而且更极端地避免公众荣誉,拒绝展示自己的伤口,而且顶住了来自那些人——他们敦促他与被激怒的平民和解——的压力。在《安东尼和克娄巴特拉》一剧中,莎士比亚编造出李必达(Lepidus)①和庞培一起参加调解这样的情节,大大扩展了伊洛斯(Eros,安东尼的军械士)这个角色,引入了一些预示基督教的评论,还虚构了伊诺巴布斯和艾拉斯(Enobarbus,Iras)二人显然很奇怪的死亡。但是,普卢塔克和莎士比亚的区别在对恺撒本人的描写上表现得最为巨大,因为莎士比亚完全省略了恺撒整个事业的丑陋底架。这应该不是由于能力不足或矛盾,因为,《理查三世》证明,莎士比亚只要愿意,就完全能够描写篡夺者的恶劣行径。当然,这两个篡夺者明显不同。恺撒更伟大一些,他具有更广阔、更深沉的野心;他对专制的危险和缺陷有敏锐的感觉;他还有一种天生的机敏和一种未被任何邪恶趣味所污染的指挥力量。理查卑鄙残暴,报复心强;而恺撒则热爱最伟大的荣誉,想成为一个神一样的奠基人,这种热爱和愿望似乎在他心里产生了某种高尚的情怀。那样一个人可能会从打败狄歇斯的过程中享受到一些小小的乐趣;毫无疑问,他也为自己能操练自我控制——他最终的计划要求他这样——而洋洋得意,但是,他不会乐于把自己的弟弟淹死在酒缸里。

恺撒可能不残暴,但他也不会很慈善。恺撒最初是通过什么方式掌握了权力?他的计划有什么道德后果?莎士比亚把这些问题留给了读者去想象。恺撒容许别人暗杀自己,这种做法可能道德也可能不

---

① 【译注】(卒于13)古罗马领导人。与奥古斯塔斯和安东尼一道为三头同盟的成员(公元前43-36年)。

道德,尽管如此,他策划一系列事件使得国内战争延长,从而最终导致恺撒家族确立起了专制统治(他们最终有不少人变成了恶人),这肯定是不道德的。莎士比亚隐瞒了一些事实,或者把一些问题留给了读者去推断,这就使得恺撒显得不那么令人厌恶,从而吸引我们更开放地去探究恺撒的权力和魅力之谜。莎士比亚是恺撒的秘密同谋,而不是恺撒的批评者。

从另一方面来看,我们可以很公平地断言,莎士比亚也在同样程度上忽略了共和国的邪恶事件,省略了它长期深陷其中的无数关于道德、政治和社会混乱的清楚迹象。莎士比亚使我们觉得,恺撒似乎会在共和国漫长的历史中的任何一个时候出现——共和国制的精神、体系和运转中的变化似乎都与恺撒式统治的可能性无关。当然,这是阴谋者们思考这个问题的方式,因此他们会认为,只要除掉恺撒就能全面恢复共和制。不像普卢塔克,莎士比亚试着给我们这样一种印象:共和国不是毁于内在的疾病或腐败;从另一方面来看,共和国同意或不同意一个像恺撒那样的人来统治,这主要取决于共和国的意志或共和国领导阶层的意志,而非取决于一般政治情势的意志。莎士比亚似乎暗示,共和国要想阻止篡夺者们拿它假定的腐朽当作他们最大的公开借口,那么,共和国就必须以这上述方式来思考问题。

莎士比亚显然在某些方面赞成共和制,但在另一些方面,又支持恺撒,这让我们很困惑。让我们回头来看看,是否所有的特征都能得到解释。该剧总的基调是共和制,从开始到结尾,给人的印象都是:共和制比专制、甚至比君主制都更为优越。但是下面这一点也对:共和国本身会逐渐衰落到无可救药的地步,因此,某些类型的专制统治就会变得不可避免。为了共和国自身的利益,有些必然之物应该远离它,因此,莎士比亚没有一笔直接写到共和国的衰落。在专制统治不可避免的情况下,恺撒可能是最好的专制君主。如果真是这样,那么就应该偷偷摸摸地传达这种教诲,以避免鼓励恺撒式的行动,保护共和国的自由免遭鲁莽而不必要的袭击。

然而,这个关于恺撒的最小个案很难详尽阐述或解释该剧对他的处理方式。恺撒意味着什么?无论是从该剧还是从历史来看,恺撒堪

称是古代异教徒中最伟大的英雄,而且那时的罗马也堪称是古代最伟大的社会。罗马共和国总是鼓励领袖人物为了公众利益而互相竞争。但是随着帝国的发展壮大,抱负与爱国精神之间的纽带消失了,这导致个人对自己的权力、影响和荣誉的自然热爱第一次脱离了美德和公众利益显然很不真实的约束。这里有一个很大的野心的竞技场——就如莎士比亚所描绘的那样,它是为这样的人准备的:这个人能够被修改(借助诗人-哲人的魔术)以体现所有政治天才中最高尚的一位。因此,这个人不仅可以被允许叫做最伟大的罗马人、最伟大的英雄或古代的异教徒,而且同样可以被称为最伟大的政治家,如果野心正是人类的标志,甚至同样可以被称为最伟大的人。人们甚至可能要把他与基督本人做比较(注意在 III. ii 和 V. i 中对伤口的关注)。他追求自己的牺牲并建立起一个世俗王国,不是为了其他人的热爱,而是为了对自己的热爱;在西方,这个世俗王国的光荣和持续时间从来没有被超越;在这个世俗世界里,在其世界和平的界限内,将会出现另一位殉难者——为着另一个目的和另一个王国。

现在,我们可以开始来欣赏莎士比亚构思此剧时所面对的那些复杂问题。在一个整体来说是共和国的框架内,莎士比亚谨慎地揭示了一个令人迷惑又有点让人厌恶的恺撒。只有经过最仔细的研究,我们才能看见:恺撒如何开始统治这个世界;在最后的日子里,恺撒想要的是什么东西。为了在观众心中激起对这个人的同情兴趣,莎士比亚宁愿隐瞒了恺撒的违法行为和道德污点,而让他可怕的野心显得摄人心魄,令人意乱神迷。这就是该剧后半部分中恺撒"精神"(幽魂)的核心,而且莎士比亚自己(还有他所诱惑的那些读者)必须要么服从这个伟大的神明,要么发现它隶属于别的什么。

六

莎士比亚把恺撒理解为政治家或者追求荣誉的人的典型,同时该剧事实上非同寻常地甚至独一无二地关注了古典时代的某些哲学,这二者之间必定有某种联系。凯歇斯自己陈述过,他是个伊壁鸠鲁信

徒，而喜欢读书的勃鲁托斯（虽然没有用这个名字）则是个斯多亚派信徒。此外，西塞罗——唯一一个在历史上有些名声的哲学家——很显然和哲学有关：首先，通过凯斯卡的报告，我们知道西塞罗在卢柏克节上说希腊语；第二，在该剧中，西塞罗唯一一次直接出场时，他反对凯斯卡充满迷信地解释暴风雨，由此，我们也可以知道西塞罗与哲学有关。现在，我们从历史上也可以知道，西塞罗终其一生都致力于把希腊哲学带给罗马人并对罗马人进行哲学教育，他奉献了自己最全面的道德著作《论善恶的极致》（*De Finibus Bonorum et Malorum*）。在这本书中，他选择了自己最接近的三个主要流派：伊壁鸠鲁派、斯多亚派以及亚里士多德哲学（本质上与柏拉图哲学并无不同）。莎士比亚在此剧中做了类似的事情，通过勃鲁托斯和凯歇斯的言行，不仅表现出了他们的哲学所期待的东西，而且表现了这些哲学在某些地方的缺陷。在开始研究细节之前，让我们来解释一下，对这些哲学问题的认真的兴趣为什么会单单在此剧中明确地出现。

在《科里奥兰纳斯》一剧中，罗马共和国一开始，生活是由占统治地位的、未受到挑战的道德习惯所引导的，因此与这种习惯相一致，科米纽斯（Cominius）会说"勇敢是世人公认的最大美德，有勇的人是最值得崇敬的……"（II. ii. 88）。在这里，既没有哲学家也没有哲学，但人们对生活目标的评价并没有本质区别。然而，到了恺撒时代，经过帝国的巨大发展以及希腊哲学的广泛传播，统治阶层内部的重大区别就已经开始变得明显起来。普卢塔克在监察官凯图传中描写了罗马对希腊的征服如何导致哲学传入罗马：当时，学院派卡尼底斯（Carneades）和斯多亚派第欧根尼（Digenes，前 155 年）正在到罗马进行外交访问。最初，凯图本人为了保护罗马的生活方式，曾领导过抵抗运动，来反对这种具有颠覆性和分裂性的影响。尽管如此，希腊的学派依然在罗马取得了进展，以至于一个世纪之后，西塞罗既能是一个共和国的政治领袖，又是一个领导型的演说家，同时也是他那个时代最重要的哲学作家。

这些哲学被那些信奉它们的人认真地采纳了。它们做为一种对虔诚和风俗的替代品被介绍和理解，完全依靠理性来决定至善或人的

天然之善。伊壁鸠鲁分子主张,快乐是唯一的善而痛苦是唯一的恶;斯多亚派主张,美德是唯一的善;而亚里士多德派人士主张,美德是主要的但并非唯一的善,罪恶是主要的但并非唯一的恶。为了把这些观点巧妙而不显眼地并置在一起,莎士比亚为三月十五日前夜发生的那场暴风雨安排了五种不同的反应。最先出场的是迷信的凯斯卡,他依据传统观点认为,愤怒的神明们制造了这次暴风雨,而且他轻信预兆。对于这些解释和报告,西塞罗持否定看法,而坚持认为"……人们可以照着自己的意思解释一切事物的原因,实际却和这些事物本身的目的完全相反"。但西塞罗看起来没有兴趣同凯斯卡争论或进一步指导他,因此他临别时说"……这样坏的天气,还是呆在家里的好":认为暴风雨是一种自然的邪恶,如果可能,显然应该尽可能地避开。第三个人凯歇斯也不同意凯斯卡,他斥责凯斯卡迷信,认为暴风雨不是神明们造成的,而是由于在世间所发现的事情的缺点或品质;他暗示说,这些事情在天上,也在各处。凯歇斯在暴风雨中昂首阔步,敞开胸怀,敢让雷电攻击。因此,凯歇斯是一个唯物主义的伊壁鸠鲁分子。他在哲学方面的能力不是那么强,因而只相信理性,并且他因此也必须证明:由于宙斯不能毁灭他们这些像凯歇斯一样傲慢而不虔敬的人,所以宙斯不存在。接下来是勃鲁托斯,他充分地表现出斯多亚派的漠然,对于自己的恐惧,他是那么完美的主人哪,他竟然能够站在自己的果园里,借着"天上嗖嗖掠过的流星的光亮"来读信。最后一个来判断那个夜晚的(除了凯尔弗妮娅,她听上去更像迷信的凯斯卡)就是恺撒本人。在他自己的家里,看着外面的电闪雷鸣,他做了一个简洁的评论:"今晚天地都不得安宁"。这既不是迷信,也不是伊壁鸠鲁派的故作勇敢,也不是斯多亚派的严肃。让人吃惊的是,恺撒听上去最像西塞罗——他不怕任何神明,或者只是把任何事情都视为一场剧烈的、即便有点反常的暴风雨,尽管不是直接从大自然汲取他的指导。

通过把恺撒包括进这样的比较之中,莎士比亚似乎指明,有必要为西塞罗所思考的那几种哲学增加他本人所呈现的那种生活方式。这并不意味着恺撒是个哲学家,而只意味着,个人野心的选择已经到了最伟大的高度,已经有了足够的严肃性,因而应该得到其他人的好

好斟酌；意味着，当人们选择野心的时候，野心就自然把自己充分地表现出来了。在此剧中，几乎直接呈现了野心或荣誉问题，“好，荣誉正是我谈话的题目”。在那一段讲辞中，凯歇斯恳求勃鲁托斯热爱荣誉比他自己对荣誉或美德的喜爱更甚，而且也表现出他自己多么嫉妒恺撒的荣誉。然而，如果我们不从原文而从西塞罗那里来看，就会发现，无论伊壁鸠鲁派还是斯多亚派，都不允许这样充满野心的热爱。伊壁鸠鲁派拒绝荣誉的虚假，也同样拒绝与这样的政治生活相关的焦虑；斯多亚派让美德与荣誉和所有其他的奖励完全独立开来。但是，根据该剧的描写，上述两派学说似乎都低估了人的本性中的一种重要成分，而这个成分与政治密切相关。凯歇斯唤起了勃鲁托斯对荣誉的热爱，对他的志向的热爱，这显然极为真实。一旦参加了凯歇斯设计的阴谋，勃鲁托斯就立刻接管了这件事并且使自己成为此事的领头人，尽管他的智力永远都逊色于凯歇斯。简言之，他们热爱荣誉，而这显然也是恺撒的激情，因此，这在相当程度上证明了这个说法：恺撒完美地体现了人的本性。

为什么只有这四种选择而别无其他？在这些选择出现之前，习俗支配着人们的生活，而这些习俗的目标是反复灌输那些为社会所要求的责任。一旦习俗土崩瓦解了，对理性和本性的依靠取而代之，那么人们就很容易认定，存在于人性中的那些成分在制定着人们的选择。现在，人们第一次注意到快乐的自然吸引力，而且身体性的自私兴趣成了主要的起点。但是，这种观点必然导致对政治的蔑视，因为政治依靠的是野心和荣誉；这种观点也会导致一种对道德的蔑视，因为道德现在成了享受自私的快乐的帮凶。斯多亚派则极力反对上述观点，它坚持认为，责任和美德对快乐主义的考虑来说是不可削减的，而且它们根植于人的本性之中，而人的本性要求理性的统治战胜激情，也要求为权利本身而热爱权利。

斯多亚派似乎要恢复长久以来由祖传习俗所保留的责任感。它认为，哲人完全独立于所有外在影响，而这也使他疏离了政治生活，政治生活丧失了其重要性甚至必要性。就如我们通常所理解的那样，对荣誉的热爱一定不能激发哲人；不管他自己和他所在的城邦的命运如

何,哲人一定能够得到完美的快乐。从这个高度来看,伊壁鸠鲁派和斯多亚派都有某种不关心政治的特点,因此就需要有第三种哲学,这种哲学把公民看成人的本质。西塞罗称,这就是逍遥派(亚里士多德学派)的突出特征,也是柏拉图和早期学院派的突出特征。他们不像伊壁鸠鲁派那样,拒绝把快乐-痛苦做为基本的原则,但也不像斯多亚派那样,他们坚持人在城邦中的自然位置,因此,他们并不试图为哲人建立一种如此激进的独立性,不试图脱离政治,也不试图脱离人类生活的平常的善恶。他们考虑到外在的善如荣誉与财富等,从而更接近政治人的真正雄心,但同时,他们借助道德美德为这些外在的善划定了界限。他们把人类当作政治的一个基础,但他们也能考虑一种沉思的生活——包括对理性的最充分利用,并承认沉思的生活仍然是一种更高的生活——另一种坚持庄严荣誉的方式(《伦理学》IV.3)。

斯多亚派和逍遥派都认为,人本质上是理性的、合群的和道德的。这个观点不仅遭到伊壁鸠鲁派的质疑,也遭到恺撒所表现出来的那种立场的质疑。根据恺撒的表现,抱负(野心),或者热爱荣誉是人所独有的特征,也是人之幸福的关键。这种生活方式暗示,人本质上是政治的,而不是个人的或世界主义的,因此,人就会参加无穷无尽的竞争,争夺更高的声望、更大的权力、更多的光荣。在这里,道德是野心的一种工具而不是善本身,因此,只要野心要求,道德就可能遭到亵渎。当然,以恺撒自己的标准来判断,恺撒在该剧中似乎很容易就获得了奖赏。没有一个人像他那样是个伟大的征服者,没有人能够制止他征服共和派和国内的所有对手,没有人能阻止他的精神在未来许多世纪里依然统治着帝国。庞培、凯图、庞培的儿子、西塞罗、勃鲁托斯、凯歇斯等等,统统都成为他不可抗拒的权力的牺牲品。

在判定莎士比亚是否接受了恺撒的标准之前,让我们看看,他如何对待西塞罗所正式描写过的那三种哲学。莎士比亚直接探究过的哲学是两个相反的极端:凯歇斯的伊壁鸠鲁学说和勃鲁托斯的斯多亚学说。现在就很清楚了,首先,莎士比亚把凯歇斯和勃鲁托斯都视为哲学家的信徒而非哲学家本身。凯歇斯并没有哲学头脑,因此,他虽然敢在暴风雨中让宙斯用雷把他劈死,但在腓利比时,他就放弃了自

己的无神论,而且开始相信预兆——也就是,他开始相信凯斯卡和凯尔弗妮娅都具有的那种迷信。同样,勃鲁托斯起初还责备凯图,因为凯图宁愿自杀也不愿成为恺撒的俘虏,但是,凯歇斯描绘了他在罗马大街上凯旋的场景,这就使勃鲁托斯立刻开始重新思考自己对凯图的责备。这些事实都暗示,不论是勃鲁托斯还是凯歇斯,一种祖传的习俗可能会更好地引导他们,他们也就不必假装从人的理性和天性中寻找证据了。

总的说来,我们可以看到,像西塞罗在《论极限》里描述的那样,莎士比亚借以看待伊壁鸠鲁派和斯多亚派的那个立足点既是柏拉图的又是亚里士多德的。伊壁鸠鲁派最主要的缺陷是不能解释野心的自然的吸引力和力量,不能解释对他人的奉献如何建立在爱和友谊的基础上,也不能解释正义和高贵的意义。泰提涅斯(Titinius,凯歇斯夸张地说这是他最好的朋友)为了完成凯歇斯给他的使命,结果被俘虏,之后,凯歇斯就自杀了:“唉,我真是一个懦夫,眼看着我最好的朋友当着我面给人捉去!”换言之,他死了,还带着自责——为自己的道德邪恶,也为自己作为一个朋友的无能为力:不管是哪一个缘由,任何快乐主义的解释都不能理解。

布鲁姆告诉我们,如果伊壁鸠鲁学说不能理解生活中某些高贵元素而让人们把自己想得太糟糕,那么,斯多亚学说则让人们把自己想得太好了。勃鲁托斯曾这样评价西塞罗:“他是决不愿意跟在后面去干别人所发起的事情的。”这种凭借至少也部分地适合他自己。但没想到,他竟立刻接管了由凯歇斯所发起的这个阴谋,并且直到最后都控制着凯歇斯,由此我们推断,凯歇斯意识不到在他自己身上也藏着野心。勃鲁托斯因为自己的品德而傲气十足;他自认为是斯多亚文学作品中所描写的极具智慧的人。因此,他不仅低估了别人身上激情的力量,也低估了自己身上激情的力量,并因而同样也不相信这些激情的力量。正因此,他在恺撒的葬礼上只做了一个呆板而淡薄的演说,而相比之下,安东尼的演说则充满了激情和目的性。也正因此,勃鲁托斯听见鲍西娅的死讯(他已经知道这个消息并且很哀恸)时,他伪装出斯多亚派的那种冷漠。也正因此,在开始的时候,他认为自杀是绝

对错误的:根据斯多亚学说,哲人在任何情况下都会很快乐,甚至遭受被俘的耻辱时也不改其乐(Bloom 书,页103以下)。

如果莎士比亚从逍遥派的高度来批评伊壁鸠鲁派和斯多亚派,而这很像西塞罗在自己的主要著作中所做的那样,那么,我们的注意力就需要转移到该剧中的西塞罗身上。我们看到,西塞罗在暴风雨之中那唯一一次直接的出场,证实了刚刚做出的那个结论:西塞罗表现出具有一种逍遥学派的常识,这与藐视神明的伊壁鸠鲁分子凯歇斯和冷漠的斯多亚分子勃鲁托斯形成了对比。对西塞罗间接的提及,第一次来自勃鲁托斯,他报告那些在卢柏克节离开游戏的人的神情:恺撒生着气,其他人像挨过骂似的,凯尔弗妮娅面色苍白,西塞罗"红红的眼睛里充满着懊丧愤恨的神色,就像我们看见他在辩论时遭到什么元老的驳斥时一样"。但是这与凯斯卡传达给我们的印象不相符合:凯歇斯曾问凯斯卡西塞罗是否对献给恺撒王冠的场面说了些什么,凯斯卡回答说西塞罗讲的是希腊语,而且那些听得懂他话的人"都互相瞧着笑笑,摇摇他们的头"。这可能使我们想到,这个人并不生气:他可能讲了一个取笑恺撒的玩笑,可能说了一些讽刺话,但也暗示,很难做出什么行动来限制恺撒的权力。这也同样让我们知道在恺撒的统治下一些事情的状况:远远不是孤注一掷、铤而走险,即使是批评,也需要遮遮掩掩。同样,那天晚上西塞罗和凯斯卡会面时的调子(剧中稍后即出现的)也可表明上述结论,因为那时候,西塞罗关于恺撒的询问似乎相当平静和平常。

凯歇斯把勃鲁托斯拉进这个阴谋之后说,西塞罗"一定会跟我们全力合作的",应该去试探试探他。其他三人同意这个看法,麦泰勒斯还特别提醒大家要注意西塞罗的年纪、判断力和庄重。只有勃鲁托斯不同意,争辩说西塞罗不会参加他们的行动——因为他决不愿意跟在后面去干别人所发起的事情,并很容易地说服了大家。对西塞罗的这种讨厌似乎让勃鲁托斯在此以及在卢柏克节上的评论很有特色。不过,这种讨厌与普卢塔克笔下关于西塞罗和勃鲁托斯的描写不一致。普卢塔克在传记中说,西塞罗最后成了奉承恺撒的人,是勃鲁托斯的重要心腹;普鲁塔克还认为,西塞罗之所以没有参加这个阴谋,是因为

他是个公认的胆小鬼（页 1065 - 65、1192）。莎士比亚似乎更改了普卢塔克所写的内容，使得勃鲁托斯看上去更差而西塞罗看上去更好。该剧固然没有怀疑西塞罗反对恺撒日渐增加的权力，但却似乎相信，西塞罗对此也毫无办法。无论如何，没有评论表明西塞罗发起过任何行动。我们所知道的只是，西塞罗问过凯斯卡关于第二天对恺撒的行动，也知道了恺撒会去元老院，而西塞罗自己却没有去。相反地，他既没有跟大家一起到恺撒家中去迎接恺撒，也没有在那生死攸关的那天和恺撒一起到元老院去。我们不知道这是为什么。或许西塞罗已经知道元老院要给恺撒加冕，或者他已经知道这个阴谋。无论怎样，直到西塞罗之死这个令人震惊的消息传到战场上的勃鲁托斯和凯歇斯那里，他都没有被再次提起。当然，和这个消息一起传来的，还有另外许多元老被三人执政的政府放逐的消息（IV. iii. 171）。

毫无疑问，如果有西塞罗参加，这个阴谋可能会进展得顺利一些，在后来也可能会少犯一些错误。但是，除了凯歇斯所表示出的信心，没有证据表明，西塞罗一旦被邀请就会参加这个阴谋；相反，却有一些证据表明，他不会参加。西塞罗似乎认为，恺撒是一个不可避免的恶魔，他在人民面前的演戏是很合适的笑柄，但是，他的权力巨大而无可挑战——这种权力已经以一种宽宏大量的方式实施了，这种方式允许像西塞罗那样的批评者依然在元老院身居要职。当西塞罗没有什么政治事务需要忙时，我们可以推测，他肯定忙于研究哲学和哲学写作。在恺撒的统治下，他很可能会安享天年；但是恺撒被暗杀之后，西塞罗几乎立刻就被恺撒的继任者处死了。

尽管莎士比亚花在西塞罗身上的笔墨很少，但他却逼迫我们得出这个结论：该剧中关于哲学的最终冲突发生在西塞罗和恺撒之间；或者用西塞罗自己承认的观点来看，这个冲突一边是柏拉图和亚里士多德，另一边是恺撒。实际上，古罗马时代最伟大的哲学家和古罗马时代最伟大的政治家是相互竞争的最好对手，前者让人的幸福主要依赖于美德，后者则依赖于野心，还有比这一对更好的对手吗？该剧是不是提供了一种证据，允许在这二者之间做出一个决定？问题不在于是否有人会打败恺撒——在当时那种情况下，一个更年轻的西塞罗如果

被赋予了恺撒本人的才能是否就可以击败恺撒?把胜利作为标准这种做法本身就已经是对恺撒观点的承认或妥协,而真正的观点可能在身体上、军事上或政治上都不是最强有力的。因为在恺撒身上也有时间的烙印——时间这种力量,长期以来已经渐渐剥蚀了罗马共和国的精神和制度,该剧还证明了:任何属人的力量都不能从这种败落中产生出健康。

恺撒立场的实质是:伟大的行动——对广大地域、所有人族和漫漫时间的征服、僭权和统治——构成了人的最高成就和最主要的善。别人虚弱、胆怯且易变,而恺撒则为自己的坚定不移而骄傲:他曾把自己比作北极星,那番话似乎不仅仅是对那个场合的赞颂之辞。但是,他的坚定不移呈现于一个确定的终极目标和坚定的意志之中,而非呈现于他所用的方法或他所表现出来的东西之中——如果照表象来判断,他可能是一个最易变、最不坚定的人。因为,正是野心使他特别依赖那些他似乎最不依赖的人。他的影响就是对他们的影响,因此这种影响要取决于他们的天性。恺撒也不能逃离所有人都无法避免的命运:在某种意义上,所有人都一定会消散,留不下一点个人或其影响的痕迹。野心的形而上学倾向就是要拥立争论战争为宇宙的主导原则,从而甚至迫使可见的宇宙——北极星在其中(在人中间是恺撒)拥有自己不变的位置——最多成为一个暂时的甚或虚幻的和谐,而不是成为一个确定的宇宙。因为如果允许宇宙中有一种永恒的和谐,就会使和平而非战争成为这样的主导原则,也就会给人类社会的和谐以更多的支持和力量,还会为一种和平的而非好战的权力所领导的灵魂的内在和谐提供更多的支持和力量。

恺撒的立场低估了哲学的内在天性,这种内在天性被理解为对事物之永恒原因的追求(甚至可以推测,它不信祖先的神明);恺撒也低估了那些与哲学密切相连的最伟大名字的光荣。哲学最初可能只是对立学派之间的争辩,但必须理性地探求那些符合微妙而复杂的事实的真理,因而必须屈服于它努力要知道的东西而不是征服它。当然,莎士比亚虽然批评了伊壁鸠鲁学说和斯多亚学说,但他对哲学的理性很有信心,并且在这条路上走了很远,他相信哲学有能力面对恺撒引

起的挑战。再者,莎士比亚本人作为哲学诗人的一生,已经指明了自己的结论:哲学及其影响优于野心及其影响。我们也无需相信,莎士比亚和他笔下的西塞罗没有恺撒那么坚定不移。在某种程度上,他们更加坚定,他们所追求的知识把自己的心灵和永恒联系在了一起,把自己的心灵提高到事物的变迁之上,把自己的心灵和别的心灵联合起来,并证明了(就如柏拉图所揭示的那样)在宇宙中最终之道(last word)属于和平与秩序而不属于战争和无序。

恺撒也允许自己的野心使自己失去人性:在该剧中,不仅通过恺撒和别人之间的对比阐明了这一点,而且莎士比亚这个诗人-哲学家表现出的对人的兴趣也与恺撒形成了对比,这也阐明了上述判断。在此剧中,莎士比亚大量关注在爱、信任、忠诚和感情中的种种个人关系和政治关系:比如说,勃鲁托斯与鲍西娅和路歇斯之间的关系、凯歇斯与勃鲁托斯之间的关系、勃鲁托斯和凯歇斯与他们自己的朋友以及共和国之间的关系。尽管在这些人中,许多人身上有些自私因素和其他的内在复杂性,但他们也同样有一些因素不能被简化成利己主义,而且人性的丰富正依赖于这些因素的保持。但像恺撒这样的人却是独自活着的——严格地说,他没有朋友,他也不会和别人分享他最深的秘密。在该剧中,无论是安东尼还是凯尔弗妮娅,都不能被认为是恺撒的朋友;勃鲁托斯尽管——用安东尼的话来说——是"恺撒的天使",但很难说他对恺撒有什么内在的吸引力。恺撒的孤立性甚至超过了这位诗人-哲学家本人——在某些方面来说,恺撒和莎翁一样神秘——因为恺撒没有通过情感的纽带把他自己和别人连在一起。恺撒乐于看穿他们并胜过他们:他没有发现,他们的善对他有好处。

恺撒缺乏这些社会情感,同样,他也缺乏公正——也就是说,他没有公正对待和关心公共之善(common good)。为了自己的野心,恺撒可以以颠覆共和国来开始,然后沉着地思考延长国内战争的时间来获得君主政治的最终胜利,并以此结束。因此,我们不可能把安东尼——可能并不真诚——最后用在勃鲁托斯身上的话也用到恺撒身上,安东尼宣称勃鲁托斯是唯一受正义驱使的阴谋者:

只有他才是激于正义的思想，
为了大众的利益(common good)，而去参加他们的阵线。
他一生良善，交织在他身上的各种美德，
可以使造物肃然起立，
向世界宣告，“这是一个汉子！”([编注]V. v. 71 - 75)

因为我们一定记得安东尼在暗杀发生之后的情绪，以及他与勃鲁托斯的谈话：

啊，饶恕我，你这一块流血的泥土，
有史以来一个最高贵的英雄的遗体，
恕我跟这些屠夫们曲意周旋。
愿灾祸降临于溅泼这样宝贵的血的凶手！

这里是安东尼在说恺撒为“最高贵的人”，而不是莎士比亚在说，莎士比亚不会把高贵与正义和人类的情感分开，也不会认为政治的荣耀和光荣比哲学更高。恺撒具有伟大的、也许无与伦比的能力——敏锐的智力、非凡的自制和变通能力，但这些能力都只为野心服务，最后必然导致他天性的扭曲。正因此，恺撒与安东尼和奥克泰维斯的联系更紧密而不是与西塞罗和勃鲁托斯的联系更紧密；也正因此，恺撒最终会为了一个政权而牺牲一切——这个政权会加强恺撒家族的神圣权力，而且会带着一种对恺撒本人崇高性的偶然模仿，这不仅会允许后人像他本人那样精心计划着违背道德，而且还会允许世上曾经见过的最腐败、最残暴的统治。

私生子与篡位者

——莎士比亚的《约翰王》[1]

怀特(Howar B. White)

邓建华　译

> 英国文学史上的任何一个时期,与政治之间的关系都不比其鼎盛时期少,而就仅仅与政治史相关的问题而言,任何英国作家的态度都比不上莎士比亚晦涩,但都和他同样重要。[2]
>
> ——波拉德(A. F. Pollard)

也许我们应该加上一句,一个杰出的而且一贯谨慎细致的历史学家所提出的观点,再没有比上面这一个更难以让人接受的了。如果莎

---

① 【译注】约翰王(1200 ~ 1300)囚禁并谋杀了他的侄子亚瑟 - 布列塔尼(Arthur of Brittany)。"狮心王"查理死后,布列塔尼是约翰王最大的王位威胁者。他的罪行包括吊死28个敌人的儿子,绑架并在狱中饿死了一位政敌的妻儿。莎剧引文多依照朱生豪译文,只有极少上下文不通畅之处作了改动。

② 《英国史:从爱德华六世就职到伊丽莎白去世》(*History of England from the Accession of Edward* Ⅵ *to the Death of Elizebeth*, *London* 1910),页440。波拉德杰出的前辈弗鲁德(J. A. Froude)并不赞同这些观点,但弗鲁德没有将政治史和宪法史等同。可参见《英国史:从沃尔西的垮台到伊丽莎白去世》(*History of England from the Fall of wolsey to the Death of Elizebeth*, 3rd ed.; London 1862),第二卷,页24注释。

士比亚的态度如此晦涩,我们又如何确定它如此不重要?不确定之物的重要性总是很难确定的。对于存在着问题,而且是"仅仅和政治相关的问题"的暗示,表明了政治史的界限。我怀疑——在波拉德论述的语境中引发的不仅仅是怀疑——波拉德将政治史的内容限定于宪法史。波拉德明确提到一个众所周知的事实:在《约翰王》中莎士比亚对大宪章只字未提,而且显然对它毫不在意。然而,莎士比亚非常关注内战的问题。难道内战问题就不是政治史的问题?当然,它们不是宪法史问题,而是外在于宪法史的问题。单单根据这一事实,就足以使我们超出波拉德式的理解范围。最好还是直接转向莎士比亚对政治史的关注,也许这种关注超越了政治史,是从哲学意义上关注政治生活的权利。

莎士比亚的写作在英国历史中所选择的时期本身,就表明了他的兴趣所在。从1399年理查二世流放争吵不休的赫里福(Hereford)伯爵和毛博瑞(Mowbray)伯爵到1485年瑞奇蒙德(Richmond,或译李士蒙)伯爵在堡斯沃斯(Bosworth)战场打败理查三世,并作为亨利七世建立都铎王朝,其间很长一段时间都是王朝的更迭。这些王朝更迭被莎士比亚写进了他的所谓的两组四部曲中,两组四部曲也可被看作两组历史剧,每组四部。第一个四部曲包括《理查二世》、《亨利四世》(上、下篇)和《亨利五世》。第二个四部曲包括《亨利六世》(上、中、下篇)和《理查三世》。这八个剧目展现了莎士比亚所选择呈现的英国历史中最为漫长的一个阶段:英格兰最血腥的一个世纪——内战岁月。除了这一时期,莎士比亚只写了远远早于理查二世时期的约翰王统治时期以及亨利八世统治时期。在理查三世统治时期,即两组四部曲所涉时期的最后阶段与亨利八世统治时期之间,只间隔了亨利七世即都铎王朝的建立者的统治时期。莎士比亚书写了亨利七世之前的约克王和兰开斯特王的统治,回避了亨利七世的都铎统治时期,然后又回到亨利八世的都铎王朝,这样的处理方式很有趣。莎士比亚的同代人,培根(Francis Bacon)赞美过亨利七世,称其为"英国的所罗门",并写了一部关于他的统治史。这一统治时期的特征在于被谨慎夸大的财源,以及那些精明的关于战争爆发的恐吓,这些战争从未发生,而

且避免其发生是明智的。在英格兰最血腥世纪之后,这一时期因为同时符合对君王的五项要求而将英格兰统一:亨利七世拥有兰开斯特人的继承权、与约克人缔结的婚姻、征服、法令以及普遍的拥戴。这是一个非凡的时期,却也是莎士比亚避口不谈的时期。甚至这种回避也很能让我们一窥莎士比亚的政治兴趣所在:那就是,无论是出于什么原因,他都不会费神涉及他所生活和写作的那个朝代的起源。

《约翰王》则另有深意。这一时期因其和大宪章有关的宪法进步而有名——而这恰是莎士比亚有关这一时期的写作中没有提到的。他所写到的这一时期,主要处理了两个问题:合法性问题、教会与政府问题。在两组四部曲中同样出现了这些问题,而有时《约翰王》看来几乎是两组四部曲的压缩版。另外,这些问题在都铎王朝继续成为首要问题,在詹姆斯一世时期也同样如此。

在伊丽莎白时期的勇气、活力和伟大之下,必然存在着真实的恐惧,伊丽莎白女王和她的顾问从未被它打败,但他们也一直在努力与之抗争。被西班牙征服的可能性、充满敌意的苏格兰和法国联合的可能性、内战再次爆发的可能性、伊丽莎白一旦结婚而可能出现的紧急情况以及皇室继承权的安全,这些问题都得到了讨论,由此表明,沃里克(Warwick)的观点——认为六十二年还未正统化——不再流行。合法性在当时必定存在,正统也必定存在。虽然宪法上的继承权问题含糊其辞,没有得到有力的解决。有人置疑伊丽莎白的王位继承权,更多的人却置疑斯图亚特的继承权事实上被亨利八世的遗嘱禁止。

合法性问题是《约翰王》要处理的两个主要问题之一,我这样说的时候,几乎不必再加上一句,说剧作家在这部剧作里展现了一个不合法问题的清晰结构。霍林希德(Holinshed)根本就不清楚约翰登基不合法。有无数互相冲突的遗嘱以及长子继承权问题。但莎士比亚提出了一个宪法中的问题并将之简化。有人说,莎士比亚编造了约翰的不合法性,这种说法言过其实。莎士比亚是将一个可能的不合法转化为确定的不合法。无论是在这部剧中,还是在别的戏里,这仅仅是他篡改历史的一个例子。莎士比亚也杜撰了一个角色,即福康勃立琪,这个角色出自霍林希德的一个小小的提示。福康勃立琪是这部剧中

的主角——他在历史上从未扮演过这一角色;而且福康勃立琪的非法是在另一个意义上而言的。他是一个非婚生子,而他接受了这一称呼:“私生子”。《约翰王》是莎士比亚戏剧中唯一一部僭王与庶子相遇的剧作,或者说得更简单一些,私生子与篡位者的相遇。

另外,《约翰王》还有另一个独特之处。它包括莎士比亚笔下唯一一个明确的,或近于明确的有关教会与国家的论争。在莎士比亚别的剧作中,固然也明确陈述过关于天主教和新教的神学观点,但在这部戏中却是随处可见。别的剧作中也有神职人员;他们中有的与命运抗争,如《罗米欧与朱丽叶》中的修士劳伦斯,有的努力劝说国王放弃似乎会危及教会的方针,如《亨利五世》中的坎特伯雷大主教。但无论修士还是大主教,都没有挑战国王实际的君权。也没有通过扩张教会的权利来挑战国王的权利。也没有像教皇使节潘杜尔夫(Padulph)那样通过维护罗马教皇的命令来控制历史的尝试。在《约翰王》中,而且仅仅在《约翰王》中,教会与政府彼此对抗。谁来控制剧中局势的问题在很多戏里出现——《暴风雨》中,或《恶有恶报》,甚至《仲夏夜之梦》中;但除了《约翰王》,没有任何一部戏如此明确地揭示过教会和国家之间的矛盾。毋庸多言,这是一个与政治史相关的问题。都铎王朝尤其关注这一问题。都铎王朝普遍存在着新教徒和天主教徒之间的分裂,以及菲利普二世关于北欧的计划,这使得教会、国家和合法性问题对于1600年以前的公民(politiques)而言显得十分重要,至少不逊于大宪章的抽象权利。这里的公民是指那些真正信仰宽容的人们,他们认为,在宗教斗争中唯一值得拥有的胜利,就是获得避免宗教斗争的自由,宗教问题比较起欧洲的存亡就不那么重要,他们理解亨利四世的著名言论而并不对其吹毛求疵:“巴黎确实值一次弥撒。”我将不得不表明的是,莎士比亚以及福康勃立琪都确实属于公民。在此,我已经试图说明了我为什么相信,对《约翰王》的分析能帮助我们理解莎士比亚的政治哲学。

莎士比亚剧中所展示的年代排列以及合法性问题的内在重要性,促使我们先从这个特别问题入手。在开始讨论之前,我们可以说合法性问题是一个现代问题,但这样一个陈述需要明晰化并得到修正。让

我们看看休姆(David Hume,或译休谟)如何开始论述约翰王:

> 古人中高贵自由的天才,使得仅由一个人统治的政体看来像是僭政和专制的一种,并且禁绝人们形成任何有关一个合法的、规范的君主政体的概念,致使他们对长子继承的权利和继任代表的权利完全无知;为了保持皇族继承的秩序,避免内战和篡位的罪恶,也为了让统治的类别变得中庸,通过保障现任君主的安全,创造这样的概念是必要的。(《英国史》[*History of England*,*Boston*:1856]卷一,页394)

这样重要的一段话并不是没有歧义。搞乱君主政体的"古人中的天才"究竟指的是什么?它指的是古代实践中的天才还是古代哲学的天才?休姆并未明确指出,虽然他接着提到了中世纪的政治经历。合法性问题是一个现代问题,这个判断应该属实,研究中世纪和现代君主政体的学生对于这一问题,较之研究古希腊城邦(Polis)的学生要熟悉得多。但是,必须问问它究竟在何种意义上是一个现代问题。休姆没有在其《英国史》的开篇,而恰恰是在莎士比亚处理同样问题时所选取写作的同一个时期指出这一问题,这一事实不容忽视。用政治史的术语来说,比起"古人中高贵自由的天才",合法性问题与约翰王的统治更密切相关。

看来,休姆认为古人对合法性概念少有关注,由于古希腊和罗马的实践并未区分君主政体和僭政,这个问题一直没有什么实质性进展。因此,我们似乎就没有必要说柏拉图和亚里斯多德没有对这二者进行区分,这样说毫无意义。但显然,他们确实作了这种区分。不过,他们并不认为君主政体和僭政之间的区别(或者更宽泛的说,正义与不义之间的区别)是合法和非法之间的首要区别。如果我们着眼于正义与合法之间的区分,也许我们就能明了合法性问题在何种意义上是一个现代问题,不仅是在实践意义上,而且是在理论意义上。古希腊政治哲人意识到了有合法性问题这样的事情存在。他们很明显的意识到,任何一个王子或共和政体必须提供一种统治移交的范式,从王

子到王子,从议会到议会,从民众到民众。这种转移模式要么是合法模式或宪法模式,要么是通过革命、篡位、其他的权力不合法转移形式或其他不确定手段。而对于不确定问题进行法律上的细查,例如对长子继承法或总统残疾时的措施的解释,其重要性无疑是随现代立宪一起增长的。可以说,古代法律没有像现代法院和宪法一样细致、专门地定义合法性,或者没有像它们一样尽可能多的为偶发情况作出应对规定;也可以说,柏拉图和亚里斯多德没有意识到合法性问题的存在,这两种说法并不一样。合法性问题在古人那里从未获得它对于博丹(Bodin)和霍布斯(Hobbes)的重要,这样说可能是正确的。它几乎不可能获得那种重要性,因为宪法法律的问题,尽管它们非常重要,却不是古典政治哲学的中心问题。我们不得不探询为什么会这样,以便像莎士比亚可能的那样去看待这个问题。

在一般意义上,合法性显然很重要,但它非同一般的重要性却建立在它与正义的一致性之上。如果继承的合法道路是唯一正义的道路,那么合法性事实上就是政治哲学最重要的问题之一,也许,就是唯一最重要的问题。但是,正义和合法性的一致性并非是自明的:柏拉图在《法义》中对统治者提出了七项要求:一些要求——像出身和选举——可以和某类合法性相一致,因为它们可以得到合法地确立,这种确立方式可以令我们这个时代最激动人心的"价值无涉的社会科学家"感到满意;另一些要求——比如力量——则很容易得到确认,但极少被写进法律;还有一些要求——比如正义——即使是新政治学也难以确认。如果存在对统治者的要求,并且这些要求是正确的,但又不能被合法地确立,那么,正义与合法性就不能等同,换言之,正义有可能是自然而然的,而合法性则建立在宪法法律的基础之上。看来,古人正是这么认为的。我希望说明的是,莎士比亚似乎也是这么想的。

如果正义是自然而然的,那么,就有可能区分正义的政体和合法的政体。如果有杰斐逊(Jefferson)所说的"天生的贵族(*aristoi*)",那么,他们理应统治,因为他们具有统治者的美德和才能,于是,真正的问题就是如何找到这些统治者,如何确认那些天生的贵族,而不是以宪法的方式去传递权力。但是,无论是杰斐逊还是别的什么人,都没

有发现一种方法,以便使统治在天生的最优秀者之间代代相传,或者以选举确保这一点。权力——这个严酷的问题影响着统治的文雅方式,不可思议的是,这一事实竟令现代的政治哲学为之骄傲。也许存在着一种统治的天然方式,但是这种天然方式一旦涉及统治的接替就成问题了。随之而来的是现代政治哲学,它认为正义不是某种自然产物,而是源自公民社会。根据现代政治哲学,天生的贵族是不存在的,人成为统治者是因为他拥有权力去统治。比如,对霍布斯来说,上述看法肯定不是指不存在自然的权利(或正确)。它是指,自然状态下的权利能够决定公民社会中权利的特征,但是前者并不等同于后者。在两种情形之下何为权利取决于理性的运用——驾权人类激情去谋求幸福。既然所有这些对于积累了无数事件和运动的社会来说更易于理解,培根和一般的现代政治哲学一样,都认为正义源自于而且必定源自于公民社会。如果正义——即公民社会所保护的人类天然拥有的权利——本身源于公民社会,那么,如何维持能够保护这种权利的公民社会就成了最重要的问题。在这种情况之下,合法性或者说权力从一个君主转交至另一个君主的合法方式,就成为了与正义最为相关的要务(如果不是和正义等同的话),即正义社会的权利得到维持或保护的方式。

很多有关权利和权力(权利受其保护)的讨论都是后莎士比亚式的,在此,我无意于证明莎士比亚有可以预见到霍布斯和洛克的先见之明。我认为,《约翰王》告诉了我们有关合法性的问题,它还告诉我们,休姆认为的合法性问题是一个现代问题,而莎士比亚正是从这一维度去看待合法性问题的。当博丹思考统治者的品质时,他责备亚里斯多德没有对之进行论述(《共和六论》第一卷,页 10)。这表明,博丹认为应该更多地思考谁拥有权力以及权力应该如何分配这些问题。统治者,或者说权力和合法性的混合,在布丹的思想中成为政治学的首要问题——这一点也是布丹的最重要的发明,因为统治者这一概念使政治学成为可能。对柏拉图和亚里斯多德来说,合法性和权力的混合尽管很重要,但不是首要的问题,因为,何为正义这一问题有可能在人类的知识中得到解决,而不仅限于从公民社会的关系中得到说明。莎士比亚在政治实践方面看来和休姆看法一致。涉及罗马历史的戏

剧很少关注合法性。关注这一问题的正是涉及英国史的戏剧。

莎士比亚当然知道,合法性问题是一个可怕的问题。他熟谙玫瑰之战的历史。他笔下的亨利五世为自己供养的五百个苦老头辩护:

> 他们每天两次,举起枯萎的手来,
> 向上天呼吁,祈求把这笔血债宽恕。(《亨利五世》IV. i. 319 - 320)

没有证据表明布拉塔斯(Brutus,或译布鲁图斯)或安东尼(Antony)曾这样辩解过。尽管对于一个基督教的金雀花(Angevin)王子来说,合法性自有其可怕之处,但是如果合法性不等同于正义,如果篡位所得的权力并不必然是独裁的权力,那么法律就有局限。这两组四部曲告诉我们,对莎士比亚来说,合法性问题是政治史上的真正问题。《约翰王》告诉我们,对这一问题的处理方式有一种故意的含混。

让我们回到上面提到的两类合法性上去。那些最害怕内战爆发的人关注的是统治的合法性。法典上提到的合法性是指出生的合法性,而没有提到统治的合法性。难道律师们都不再关注王位继承问题?选举失败和对继承权的明确法律条文能阻止对权力的追求吗?当然曾经有过这样的时代。一个人的拥有物——财产、权力或出身——必须有法律依据,没有法律保障或拥有某物而与法律抵触则是违法的——虽然在某个时代可以通过时效性使其合法化。使非法变得合法的惯例没有什么简单的规则。也许你住在一栋殖民地的宅子里,有幸对征用土地的方式一无所知,不管是靠武力还是靠欺骗都可以从印第安人那儿取得土地。只要你拥有一张契约,就永远不会有人质疑你的所有权问题以及诸如此类的问题。在玫瑰之战期间,正统建立的时期是一个血腥时期,而正统自身也受到激烈的争论。沃里克悲叹:

> ……你不过是将六十二年以来的皇室宗谱背了一遍,
> 要凭这短短一段时间就断定正统属于谁家,
> 那是无聊之至了。(《亨利六世(下篇)》III. iii. 92 - 94)

如果它意味着战争将持续得更久,那它就真是一个恐怖的声明！在此,沃里克对权利没有任何疑问。一个时代是否正统就看它统治的好坏。但是,这样一种着眼于利益的考虑很难使普通公民满意。对于不得不忍受内战的普通人,可以用武力将他们撇在一边,但有关该用多长时间使篡位成为正统的法律上的争论,却很难不考虑他们。这里有一个非常深刻的人类问题。沃里克的话出现在一部一个父亲杀死了他的儿子和一个儿子杀死了他的父亲的戏剧中。一些人认为,王国仅仅是用来争夺的财产,这种人带来的是狂暴的不义。如果,对沃里克来说,一个王国的价值不过如此,以至于可以听任统治问题在比 62 年更长的时间内得不到解决,那么,合法性必须指明一条道路,从而走出沃里克所看到并提倡的不可决断的状态。有必要在政治上寻求一条继承统治的和平道路。政治上的必要性和政治利益使不合法统治成了不合法的最重要形式。你可以非法地拥有股票或土地,但这些东西世代易主,并不需要你对这些东西具有正统性。正如上面所提到的,莎士比亚让非法统治遭遇了另一种不合法,即出身的不合法。这种遭遇将使人们置疑两组四部曲中最大的问题。兰开斯特家族的王子们的合法性受到了怀疑,而约翰的情况并非如此。在莎士比亚笔下,他毫无疑问是非法的。而福康勃立琪却提醒他和我们,非法的并不必然是不义的。

莎士比亚如此确信约翰这个王子是非法的,在《约翰王》一开场,约翰王的不合法与福康勃立琪的不合法之间的对比就出现了,而且从未消失。[①] 当约翰提到"我们坚强的据守和合法的权利"(I. i. 39)时,他的母亲答道:

---

① 这些评论省略了一个问题,即关于剧作的原始资料的问题。在某种程度上,对于原始资料的研究导致了对《约翰王》的偏见。直到最近,很多人都认为莎士比亚大量借用了一部匿名戏剧——《英格兰约翰王的糟糕统治》(*The Troublesome Reign of John King of England*),亚历山大(Peter Alexander)在《莎士比亚的生活和艺术》(*Shakespeare's Life and Art*, London:1939)中第 85 页提到了这一点。而更近一些时候,豪里格曼(E. A. J. Honigmann)在他编辑的《约翰王》(*King John*, ed, E. A. J. Honigmann, London:1954)一书的导言和注解中,尤其是在 xliv 以下,提出了有力证据,证明莎士比亚的剧作首先出现。本文无意于对原始材料问题提出任何见解,我欢迎的是我所认为的学术和常识的联盟。而且,我相信无论哪部剧作先出现,我都有权认真对待莎士比亚。

你有的是坚强的据守，若指望合法的权利作保障，
你和我就要糟糕了。

换句话说，约翰没什么权利，没什么能依法拥有的东西，但他的确拥有武力。约翰没有对他母亲表示赞同，他沉默了。一个郡吏进来了，而我们永远不得而知约翰是否和他母亲一样良心不安。约翰的非法统治是不能隐藏的，不过，他要是能隐藏，他就肯定会隐藏。另一方面，福康勃立琪的出身很可能被隐瞒了(I. i. 123 - 125)，至少被否认了。仅仅是在他的弟弟责难他们的母亲之际，福康勃立琪才决定炫耀自己的出身。福康勃立琪是“狮心王”理查的非婚生儿子。无论历史上如何评价，在伊丽莎白时期的英格兰，查理仍然是一位广受爱戴的英雄。福康勃立琪发现自己与一个伟大的战士和近乎神秘的国王之间有亲缘关系，他为此欣喜若狂。非法性如果危害到一个国王的子民，它就不能得到掩盖，尽管篡位者希望如此。只有那种有损美名的非法性才不需要隐藏，尤其是当这个人因为能够沾上普兰塔琪纳特家族(Plantagenet)的光而有另一种体面的时候。而且，约翰得为他自己的非法性负责。他拿走了本不属于他的东西。另一方面，私生子对于自己的出身则没有任何责任：

娘娘，这也是偶然的机会，未必合于正道；可是那有什么关系呢？

略微走些弯斜的歪路，干些钻穴窬墙的把戏，并不是不可原谅的；

谁不敢在白昼活动，就只好在黑夜偷偷摸摸；只要目的达到，何必管它用的是什么手段？不论距离远近，射中的总是好箭；

私生也好，官生也好，我总是这么一个我。(I. i. 169 - 175)

以这种愉快甚至刻薄的语调谈及他的出身，这表明，福康勃立琪

没什么良心不安。用流行的说法，福康勃立琪是一个“自然之子”，而约翰被称作“逆叔”(II. i，页 10)。

虽然这部剧作明白地显示出，非法不等同于不义，但却认为，约翰非法篡位就是不义。约翰的母亲使他意识到，他的篡位和天赋的权利之间的差别。除了约翰、艾奎丹领主艾莉诺(Aquitaine Eleanor)自己和上天听到之外，没有任何人听见她承认约翰无权继承王位，但这对上天是无法隐瞒的(I. i，页 42 - 43)。他的统治被神性的尺度衡量，没有什么证据表明他对此有什么信心。他的虔行和畏惧一样少，但他的确有畏惧。约翰利用了新教争论，这一点广为人知，没必要详加讨论。我们可以注意一个熟悉的段落：

> 主教，你不能提出一个
> 比教皇更卑劣猥琐荒谬的名字
> 来要求我答复他的讯问。(III. i. 75 - 77)

还有更多类似的段落，而莎士比亚笔下的约翰了解新教争论。但是新教争论是一回事；新教徒的虔行是另一回事。约翰申斥了教皇的使节，但他没有祈祷。当他要去法国的时候，他说“寺庙修院”应该为出征出资付费(I. i. 48 - 49)。安吉尔斯的胜利之后，他派私生子去英格兰把“聚敛的僧侣们的肥满的私囊一起倒空”(III. ii. 16 - 19)。但是，在结尾，他逃到史温斯丹修道院。篡位带来的恐惧让他依靠教会。约翰的顺从甚至他的投降，看来是毫无保留的，无论那是不是发自内心。然而在高烧中，他坚持认为他是被一个僧侣谋杀的(V. v. 29 - 30)。虽然莎士比亚非常清楚很多称王的篡位者们都是有策略性的，但在他的笔下，约翰的篡位和对这种行为的意识成为一个主要障碍，使约翰难以解决他统治时期的问题，即教会和国家问题。

约翰被表现为非法称王里最坏的一类。不仅仅是因为他夺走了本不属于他的东西，并危害了他的臣民的安宁，而且因为他从一个男孩手中夺得这一切，他对这个男孩心存恐惧，阴谋要加害于他。约翰并不相信赫伯特实际上没有用短剑夺去亚瑟王子的性命。约翰和福

康勃立琪之间的对比不能比这更让人震惊了,因为不可能选取比这更明智的例子了。如果约翰是最坏的篡位者,福康勃立琪就是最好的私生子。

非婚生的出身表明了身份的含混性。无论在何处,只要这种不合法得到成功地隐藏,就会出现本质与外观之间的明显区别。当然,这种区分与一个人的天性本质没什么关联,而只关乎出生的意外。无论这种隐藏所掩饰的是一个人的恶行,还是一个人的遗传,都会引起身份上的混淆。身份的混淆以及由此产生的本质与外观之间的区别,成了这部剧作中反复出现的主题。不止一处表明,这位私生子的身份模糊不清。福康勃立琪作为理查的声誉的继承者,在战斗中杀死了奥地利公爵利摩琪斯(Limoges)。众所周知,利摩琪斯和奥地利公爵不是同一个人,而是理查一世的两大敌人,莎士比亚将他们俩弄混了。但我们可以设想,这样的混淆是有意为之,在这种含混中有作者的匠心。这个私生子具有"真正的普兰塔琪纳特家精神"(I. i. 167),他的名字也由福康勃立琪(Philip Faulconbridge)变为普兰塔琪纳特爵士(Sir Richard Plantgenet)。[①] 但这种含混性并未停止。他好几次被叫做"理查",又有好几次被叫做"菲利普",还有好几次被叫做"福康勃立琪",但他宁可被认为是一个普兰塔琪纳特人。不过福康勃立琪看来不仅仅是一种姓氏或外表上的混淆,也是一种角色或现实上的混淆。身份将他和他父亲联系在一起,但这种确认并不能大幅度地抬高他的身价。看来,他的身份是在理查一世和别的什么人之间的一种有意的混淆。

福康勃立琪可能与之相关的"别的什么人"是谁,不能快速简单地找到答案。这位粗鲁的私生子接受自己的非婚生身份时,把自己同母异父的兄弟,即继承了福康勃立琪家的土地的罗伯特称为"巨人柯尔

① 萨立斯伯雷叫这个私生子"理查爵士"一次(IV. iii. 41),叫他"福康勃立琪"两次(III. iii. 94;V. iv. 4)。俾高特叫他"福康勃立琪"(IV. iii. 101)。一个信使在约翰王面前提到他时叫他"福康勃立琪",而在数行之后,又称他为"理查"(V. iii. 5、12)。他自称"菲利普",约翰也这么叫他(III. ii. 4、5)。但是他告诉赫伯特,如果赫伯特将他看作一个普兰塔琪纳特人,就是最大程度上帮助了他(V. vi. 11)。

布兰(Colbrand)”。柯尔布兰在一部古老的罗曼史里是沃里克的盖伊(Guy of Warwick)的对头,这不是什么新鲜事。沃里克的盖伊是使英格兰免受侵略和叛乱的保卫者,福康勃立琪也是如此。豪里格曼(Honigmann)指出:“莎士比亚很可能将盖伊视为他自己的祖先,中间隔着亚登斯家族(the Ardens)和波尚家族(the Beauchamps)。”(对《约翰王》I. i. 225 的注解)那么,我们是否能把福康勃立琪等同于莎士比亚呢?证据显然不够。但在一部历史剧中,谁最有可能以作者的名义说话呢?不是那些大多数观众对其耳熟能详的人物,对这些人只能记其本事,再加上那么一点改动,就像莎士比亚对约翰的改动那样。一个杜撰的角色最有可能成为剧作家的代言人,因为与其他角色相比,作者通过这个角色有更多发言的自由。而且,每个男学生都知道莎士比亚笔下的傻瓜的智慧。一个粗野的私生子难道就不能同样智慧吗?他们才有可能道出令人不快的真相,亨利五世朝臣,巴黎人,这个世界上的 Egeuse 们([译注]莎剧《仲夏夜之梦》的主角之一)即使了解这些真相,也不敢吐露。豪里格曼宣称,福康勃立琪没有“创造历史”(lxxi)。在一部历史剧中,一个杜撰的角色也不能创造历史。但他能指出,创造历史的方式就是让非法变成了合法,或把真实变成了虚假。他是否有能力去展示历史是如何被创造的,或者他是否能拥有一个历史评论家的立场,这尚未确定。我们也还不能结束关于合法性的讨论。

我们注意到,合法性在政治意义上构成了社会之稳健与必要的一部分,我们也看到,它在哲学意义上是可疑的(如果不是毫无价值的)。无论是继承还是选举,没有任何证据表明,它们能保证明智和公正的统治或领导,虽然在君主社会和民主社会都有这样的神话。一个负责的作者一旦意识到那些神话里可能存在的价值,就会在直接攻击它们的时候感到犹豫。有一个方法可以在无损其政治价值的情况下对合法性的功效进行攻击,这个方法就是混淆角色的身份。潘狄塔(Perdita)、薇奥拉(Viola)和辛白林(Cymbeline)的儿子们都不像他们的外观那样,而是按照他们本来的身份去爱其所爱,去与敌人战斗,每一个剧作的结尾都会真相大白。当一个王子爱上了一个牧羊女,而只能在她

被发现原本是个公主的时候才娶她的时候，皇室的全部本性都陷入问题。人们看到的只是外衣的改变，而不是牧羊女自身的改变。伯克(Burke)似乎将天然的贵族统治等同于约定俗成的贵族统治，但莎士比亚却没有这样。当他把潘狄塔写成一个牧羊女的时候，似乎更赞同婚姻的选择自由。在《约翰王》里，莎士比亚同样不动声色地同那些真正身份被隐藏的人开玩笑，他们的身份以及因此而引起的出身、要求权和法定权利等问题都模糊不清。在这部剧中，有好几个角色的身份都很不清楚，要么在出身上，要么在本性上。就像上面已经指出的那样，莎士比亚把奥地利公爵和利摩琪斯写成了一个人，将理查的两个仇敌合而为一。因此，当私生子杀死奥地利公爵，也就杀死了理查或英国的两个敌人，恢复了英格兰的雄风。

赫伯特身份的暧昧性就更加复杂。赫伯特是第一个在安吉尔斯说话的市民，这一点现在已被广泛接受，本文也没有异议。[①] 但这个安吉尔斯的第一市民是作为仲裁者出现的。这个市镇本身就是战斗所引发的一场审判的自我任命的审判者。当市民们不能判断谁是真正的国王时，赫伯特——或第一市民——提出了一个计划，将约翰的侄女白兰琦嫁给法国皇太子。当教皇使臣教唆法国再度与英国决裂而英国战胜时，赫伯特帮忙将安吉尔斯献给约翰。如果合法性能在战斗中得到证明，约翰就已经证实了这一点。但这个一度公正的、拥有拯救安吉尔斯的计划的赫伯特，却成了约翰的仆臣，准备谋害一个无辜的男孩。而最后，他又变成茂伦伯爵(the Count Melun)的一个老朋友。(我们还不清楚，这对于安吉尔斯市民——一个平民如何可能)赫伯特并不像私生子那样是非法的，他的出身问题是另一种意义上的，而且，当萨立斯伯雷(Salisbury)接受私生子的挑战时，他根本不会接受赫伯特的挑战。[②] 为什么公正的第一市民成了野心勃勃又心存偏见的朝

---

① J. Dover Wilson，《〈约翰王〉导言》(Introduction to *John King*，Cambridge：1936，1964)，页 xlvi－xlvii；豪里格曼书，前揭，页 xxxvi－xxxvii。

② 豪里格曼，《〈约翰王〉导言》，前揭，页 xxxvii，以及对 IV. iii. 87 的注释；比较 II. iii. 87 和 II. iii. 94－95。豪里格曼认为，威尔森(Wilson)第一个发现赫伯特不是贵族出身。看出这一点就真的如此困难吗？搞不懂。

臣，这一点并不清楚，而且到现在也没有答案。

出身不明的问题也不仅限于福康勃立琪一个人。无辜的亚瑟（Arthur）也出身不明。这部戏开场不久，信使夏提昂（Chatillon）称亚瑟为“吉弗雷（Geoffery）的儿子”（I. i. 8）。一个人若对金雀花王朝（Angevin）的历史一无所知，在第一次读这个剧本或看这场戏的时候，可能就会接受这个称呼。但他会困惑：亚瑟为何自称是狮心王的后代（II. i. 13）？在艾莉诺面前，康斯丹丝（Constance）称亚瑟为“你长子的儿子”，而这个长子既不可能指吉弗雷，也不会是理查。① 人们倾向于认同亚瑟的合法性，但决不能对此确定不疑。剧本有意试图迷惑粗心的读者。既然吉弗雷自己就是不合法的，亚瑟的合法性只能通过所有权才能得到。另一方面，即便亚瑟真是理查的儿子——这一点没有人认真地提出过，这位福康勃立琪称之为“全国的生命、公道和正义”（IV. iii. 144）的王子——那么，与同样是私生子的福康勃立琪相比，他也不会有更多的权利去拥有王国。莎士比亚搅乱了整个合法性问题，这一点通过下面的交锋更明显地表现出来。当艾莉诺把亚瑟叫做康斯丹丝的“私生子”的时候，康斯丹丝回答：

> 我对你的儿子恪守贞节，
> 正像你对你的丈夫一样……（II. i. 124 - 125）

要知道艾莉诺和她第一任丈夫离婚了，明白这点，就可以看出这一段话的反讽意味，但康斯丹丝自己挑明了这一点，她这样结束自己的话：

> 他的父亲生下来的时候，也不会比他更光明正大；
> 有了像你这样一位母亲，什么都是说不定的。（II. i. 130 - 131）

① 参见对“传令官”的注释，II. i. 2；对“子孙”的注释，II. i. 6；以及对“后代”的注释，II. i. 13。同时参见豪里格曼对 II. i. 177 的注解。

稍后,她在同一场中提到了艾莉诺的“孕育罪恶的子宫”(II. i. 182、179、184 - 185)。如果康斯丹丝自己的丈夫是非婚生,亚瑟的合法性只能通过所有权得到。亚瑟的出身有疑点。但即使他的出身没有疑点,他的合法性也会由于吉弗雷被公认的非婚生而受到怀疑。于是,约翰假定了亚瑟的权利,就显得奇怪了。也正是在这两位夫人的忠贞受到怀疑的同一场戏中,三个男人——菲利普、路易(Lewis)和奥地利公爵——背叛了他们支持亚瑟的诺言。

第三种关于身份的含混是天性的含混,一种更为复杂的本领。在第二幕的第一场中,私生子明白地或隐晦地提到了 15 种动物。① 在他所提到的动物中,那些征服者被称为是伟大的,那些被征服者则是可鄙的。第一组包括狮子和龙,表现了曾打死狮子的理查一世的伟大,以及曾“杀死”恶龙的圣乔治或英格兰的伟大。第二组指的是(唯一的例外是“马背”)奥地利公爵。在接下来的一场中,私生子提到了 5 种动物。它们都是一样的“小牛皮”,而且还是指奥地利公爵。奥地利公爵也是一个篡位者。他虽没窃取王位,但窃取了狮子的皮毛。有关动物的分析将他的本来面目和外表联系起来。他是所有的东西——驴、野兔、小牛、妖怪——除了他假装拥有其伟大的狮子(II. i137 - 138;II. i. 45,293;III. i. 55,59,146,225)。在某种意义上,奥地利公爵和福康勃立琪一样,是一个杜撰的角色。无论是奥地利公爵还是利摩琪斯,都不是那个被莎士比亚合而为一以后所扮演的角色。莎士比亚为什么要杜撰奥地利公爵或者说让他复活呢?比起别的角色,他更着力于把自己假扮成另一个人。他对亚瑟的誓言是所有誓言中最炽热也是最难以达到的:

> ……直到那时候,可爱的孩子,
> 我要坚持我的武器,决不思念我的家乡。(II. i. 30 - 31)

---

① “狮子”,十三次;“驴”,两次;“野兔”,两次;“兽皮”,一次;“它”(狮子皮),一次;“那种重负”(也指狮子皮),一次;“母狮子”,一次;“龙”,一次;“马背”,一次;“牛头”,一次;“妖怪”,一次。

他很快就背弃了这些誓言。任何人只要重复康斯丹丝对他的嘲笑,奥地利公爵都会威胁他,“套一张小牛皮在你那卑怯的肢体上吧”(III. i. 129);当私生子重复这句话时,他没有履行他的威胁之辞。他天性中的混乱,除了他自己外,愚弄不了任何人,但它被表现为一种含混,而我们由此相信,这样一个男人只能靠变节来战胜英格兰最伟大的英雄,尽管剧中没有指明这一点。

除了福康勃立琪,所有的这些含混中都有些鬼鬼祟祟的东西。奥地利公爵不是唯一一个没有觉察到自己含混之处的人。身份、出身和天性中的含混显然没有被角色自身意识到。只有福康勃立琪从他的暧昧的出身中获得荣耀,并消除了自己的暧昧。他第一次面对两种选择——成为一个有田地的乡绅或成为一个没有土地的骑士,而且后一种选择等于接受他的非婚生出身,这时,他选择了后者。他不屑于成为合法的儿子,因为,他若是合法的,那么他看起来就像他的弟弟——他认为此人委琐不堪。他粗鲁的俏皮话表明了一种优美、一种天然的禀赋,这种东西优于田地,用休姆的术语来说,田地是由“发明”出来的长子继承制所保障的(I. i. 134 以下)。但他从他的非法性中获得的是荣誉,这一点后来变得很明确,正是为了荣誉,他抛弃了田地和他的体面:

> 我的同母的兄弟,把你的手给我;
> 我的父亲给我荣誉,你的父亲给你田地。(I. i. 163 - 164)

以及,又一次:

> 牺牲了许多的田地,
> 换到这寸尺的荣誉。(I. i. 182 - 183)

很明显,优美与田地之间的对比就是天赋和习俗的对比。但荣誉属于哪一种呢?福康勃立琪后来通过对抗奥地利和法国的勇敢行为

所获得的荣誉是天赋的,因为那来自于他自身的天然品格。但他作为一个国王的儿子所获得的荣誉,就像长子继承制一样,是由习俗产生的。一个建立了长子继承制的社会也建立了金雀花王朝继承的制度。不过,这种说法在涉及福康勃立琪的时候必须得到修正,因为,他的私生子身份之所以能脱离卑贱不在于他是一个国王的儿子,而在于他是狮心王的儿子。福康勃立琪自己也这么认为,他自认为是理查的英勇的继承者,这从他单单挑出奥地利公爵来侮辱,并从他们一会面就挑战对方的方式中,也可以看得很明白。如果亚瑟是非法的,他对王权的权利就少于福康勃立琪;如果约翰是非法的,他对王权的权利同样少于福康勃立琪;而且,如果福康勃立琪是合法的,他会拥有比谁都多的对王权的权利,注意到这些,也许我们就可以看到有关合法性讨论中具有反讽意味的扭曲。在政治语境中,私生子身份保护了福康勃立琪免受约翰的忌妒,因为这种身份限制了他的发展。脱离政治语境,"自然之子"也可能正是天赋的统治者。

莎士比亚杜撰出私生子是为了显示天赋统治者的统治吗?他是不是说,这个私生子正是那个应该施行统治的人?他对合法性的微妙的怀疑是否包含了这样一个提示,即那个无被选资格的统治者才是天赋的统治者?福康勃立琪没有普洛斯彼罗(Prospero)的智慧。他毫无风度,有时很恶毒,喜欢吹嘘。但在一个伪善的环境中,他是唯一一个不伪善者。在一部充斥着背叛的戏里,他没有背叛。他表现出路易(Lewis)声称拥有却没有的品质:"堂堂大国的储君,不是可以给人利用、听人指挥的。"(V. ii. 79)就品性来说,他出身高贵或出身低贱只是就法律来说的。也许他出身低贱是出于不得已,因为他是一个"时代的私生子"(I. i. 207)。某个时代的私生子在另一个时代很可能是合法的。下面几行诗句可以说是这部戏里最重要的,福康勃立琪在其中表达了自己的愿望:

不单凭着服装、容饰,
外形和徽纹,
我还要从内心发出一些

甜甜蜜蜜的毒药来，

让世人受我的麻醉；虽然我不想有意欺骗世人，

可是为了防止受人欺骗起见，我要学学这一套手段，(I. i. 210 - 215)

一个人为避免受欺骗而去学习逢迎谄媚，该怎么去做？通过学习他人的谄媚，而避免自身受到欺骗。福康勃立琪告诉我们，他想学会识人。学习谄媚只是为避免谄媚，这样做的福康勃立琪确实是他那个时代的私生子。布鲁姆(Allan Bloom)说："伊阿古揭示了一个奇怪的事实，追寻真相必须进行欺骗。"(氏著，《莎士比亚的政治学》[Shakespeare's Politics, New York, 1964]，页64)与伊阿古不同，福康勃立琪不是一个恶棍。各种各样的原因使他几乎不比伊阿古更值得尊敬。幸运和他自身的意志使他脱离了社会的一般束缚。福康勃立琪的不合法性保护了他的言论自由。他说出令人不快的事实却能蒙混过关。他为了另一个时代的利益而欺骗了一个时代。他为了智慧的利益，而不是为了谄媚的利益而进行欺骗。显然，说讲出真相必须通过欺骗，并不是说这些真相超出了莎士比亚在这部特殊的戏里通过谈到有限的几个问题所教给人们的东西。如果说《约翰王》除了合法性问题还关注了别的问题，这个问题就是教会与国家的问题。这两个问题显然密切相关。一般认为，合法性问题是君主政体的、基督教君主政体的首要问题。这不仅因为君主政体是大多数中世纪基督教思想最认同的一种统治形式，而且因为老派共和党人对教会权力的普遍怀疑。对潘杜尔夫(Pandulph)来说，约翰的合法性不是建立在他与亚瑟相对立的权利上，而是建立在他对教会的顺从上。在缔结了一个对法国来说大有好处的姻缘之后，与约翰和解的菲利普(Philip)，在潘杜尔夫的命令下又一次背弃了约翰。在宗教问题上，可能没有别的历史剧比《约翰王》更贴近伊丽莎白一世的世界了。那么，与教会和国家问题相关的令人不快的事实，也可能最贴近那个时代。创作《约翰王》是危险的：它太贴近伊丽莎白的世界。伊丽莎白在上文提到的两种不合法上都受到了谴责。如果亨利八世的离婚无效，她的权利就比约翰还要

少,而且和福康勃立琪一样,是个不折不扣的私生子。[①] 正如很早就提到的那样,莎士比亚别的任何戏中,都没有出现过类似教皇使臣潘杜尔夫向皇权挑战这种教会对国家政权的挑战。任何别的戏里,也没有国家政权对教会的挑战类似于约翰对教会的挑战。潘杜尔夫打破了约翰和菲利普之间的和平,但当他想要再恢复这种和平的时候,他失败了。在书写历史这件事上,比起福康勃立琪,潘杜尔夫以一种更具决定性的方式失败了。当约翰决意向教皇投降时,福康勃立琪更乐于继续反抗。福康勃立琪猜对了,潘杜尔夫没有能力创造历史。

伊丽莎白和她的同代人在政教斗争中所扮演的角色,常常被用来和约翰及其同代人的行为做比较。约翰以地道的新教徒方式嘲骂教皇出售赎罪券的行为。他说:

> ……没有一个意大利的教士
> 可以在我们的领土之内抽取捐税。(III. i. 19 -0)

伊丽莎白写信给菲内尔(de Feria)说,她不会再允许她臣民的钱财从她的王国运往教皇那里去(Frooude 书,前揭,第七章,页 67)。她提到意大利教士和后来提到的教皇的"篡夺的权力",这是大家熟悉的新教徒式的表述。[②] 豪里格曼(页 xv)认为,约翰的一些习语来自弗克斯(Foxe)的《法令和纪念碑》(*Acts and Monuments*)。他的证据有些牵强,但约翰的言论的确似曾相识,而莎士比亚读过的哈斯内特(Harsnett)所使用的语言更为有力。约翰与后来的新教主义的亲和关系当然为人熟知,尽管他缺乏虔诚之举。他和伊丽莎白的类似,在他向教皇投降时就终止了。在这一点上,伊丽莎白应该会认同福

① Frooude 书,前揭,第二章,页 529;第五章,页 506。又见 Pollard 书,前揭,页 89:"在[1553 年 7 月]9 号星期天,雷得利(Ridley)在他的布道中宣称,玛丽(Mary)和伊丽莎白是私生子。"

② 见 III. i. 75 -86。胡克(Hooker)谈到"罗马教皇篡取的至高无上"(布道 v,15)。霍林希德(v,631)谈到"为废黜教皇和他篡取的权力"的苏格兰法令。

康勃立琪。

福康勃立琪是一个真正的公民(politiques)。他嘴里从未说过和神学论争有关的一个词。他偶尔把自己比作魔鬼,也承诺要为艾莉诺的安全祷告,"要是我有时也会想起上帝"(III. ii. 25)。他不敬神,但他不假装神圣。当他严肃的时候,他谈到国王,而且以最强调的口吻谈到英格兰(比较 V. i. 5 - 16 与 V. i. 65 - 76;参考 II. i. 73;IV. iv. 139 以下;V. i. 65 以下;V. ii. 127 以下;V. ii. 166 以下;V. vii. 70 以下;V. vii. 110 以下)。这些都是公民所关心的东西:他所生活的世界的未来、英格兰的胜利。他对法国的关注和对宗教战争的关注一样少。也许最能表现这些的几行诗就是他结语中的一部分:

> 我们的英格兰从来不曾,也永远不会屈服
> 在一个征服者的骄傲的足前,
> 除非它先用自己的手把自己伤害。(V. vii. 112 - 114)

林肯也会对他的国家说出同样的话。在击败西班牙无敌舰队几年之后写作的这部戏中,洋溢着乐观主义,这不难理解。作者让福康勃立琪说出了这些诗行,将之视为爱国观点——这部戏中的岗特的约翰(the John of Gaunt)——的发言人,这在他的角色里是有迹可寻的。他和伊丽莎白的联系是密切的。

评论家们指出,另一处历史的对应是亚瑟和斯图亚特(Mary Stuart)之间的对应。而应该忽略赫伯特和戴维森(Davison)或其他人之间的对应。莎士比亚的目标从来不是什么时事性,但他可以利用这些对应为某些深刻思想作掩护。因此我们会好奇:福康勃立琪是否也有一个现实的对应人物。莎士比亚要是在其身处的英格兰发现了一个和他非常类似的人,他也许就不会写出这个私生子角色了。那会有很大的风险。在伊丽莎白时期,合法性问题在苏格兰如同它在英格兰一样重要。默里伯爵(the Earl of Murray)(又称莫瑞[Moray])就像福康勃立琪一样,如果是合法的话就可以成为国王了。他象福康勃立琪一样,是个坦率直言的——也许没什么风度的

人,对因循妥协非常惋惜,正如伊丽莎白和福康勃立琪对于约翰的因循妥协的惋惜。尽管与福康勃立琪相比,很多人认为他是一个新教徒,但默里仍然属于公民。[①] 当然我不能证明,莎士比亚想到了默里,或者他对默里的观点与后世的历史学家甚至与霍林希德的观点一致。这并不重要。重要的是合法性问题的局限,以及默里的例子的确阐明了这一点。在一个虚构的私生子身上,表现了对继承权和长子继承制的怀疑,向人们表明了如何指引英国公民的力量,正如一个实际存在的苏格兰私生子已经领导了苏格兰公民的力量那样。

将私生子等同于某些伊丽莎白时期的领袖人物,又把他等同于公民,这并非要将新教徒派等同于公民。将某些新教徒派和公民等同,需要某些特定的条件。在《约翰王》的语境中,天主教派又是怎样的呢?新教徒的论点由篡位者约翰说出来,它们听起来很难说是坦然直率的,由野心勃勃的潘杜尔夫道出的天主教的论点也没有更大的说服力。潘杜尔夫不仅承诺,任何人只要杀死约翰就是圣教功臣,他还提出,这个谋杀犯会被追封为圣者(III. i. 102 - 105)。他掀起一场战争,却无力制止它。如果约翰真是被一个僧侣毒死的,潘杜尔夫也不能劝阻这个僧侣,再好好想想他的承诺是否能兑现。当然,很值得怀疑的是约翰是不是这样死去的。赫伯特害怕有人下毒,而约翰是在热病的谵语状态下提到这一点的。根本不能确定莎士比亚认为他是这么死的。[②] 但是,提到这一点表明了潘杜尔夫的失败。但潘杜尔夫并不就是天主教派;当然他并不就是教会。他宣称代表教会,但康斯丹丝也这样宣称过。她也作出成为圣者的承诺,尽管她使它得以兑现的权力和潘杜尔夫的一样少。她向使臣本人承诺了这一点,如果他能"教诲"

---

① 休姆书,前揭,第四章,页129;霍林希德书,前揭,第五章,页529、558、611、631;弗里德书,前揭,特别是第九章,页581以下。

② 见V. vi. 23;V. vii. 9、35、46;参见霍林希德书,前揭,第二章,页336以下;弗克斯,《法令和纪念碑》(*Acts and Monuments*,伊斯兰纪元1216年)。

她一些能使她发疯的“哲理”。[①] 但是,她比潘杜尔夫更有理由这样做。正如豪里格曼指出的那样,莎士比亚在这部戏中使用“权利”这个词比他的任何一部戏都要多,而正是康斯丹丝最强烈的向权利提出请求。与亚瑟和他的派别相连的不仅仅是合法性,还有权利。而康斯丹丝越过合法性向自然法吁求:

……当法律不能主持正义的时候,
至少应该让被害者有倾吐不平的合法权利。
法律不能使我的孩子得到他的王国,
因为占据着他的王国的人,同时也一手把持着法律。
所以,法律的本身既然是完全错误的,
法律怎么能够禁止我的舌头诅咒呢?(III. i. 185 - 190)

如果福康勃立琪代表了英国派系的支持世俗政权者的方式,康斯丹丝是否代表了大陆派系的自然法路径?她当然知道,法律是由强权者制定的,而法律并不等于正义。她认定,自己对上帝意志的了解不比潘杜尔夫的浅(III. i. 8、35;III. iii43)。她可能和他一样精通神学。艾莉诺指责康斯丹丝想成为太后并“操纵天下”(II. i. 23),这是新教徒对于牧师权力的一种看法。困难在于,当康斯丹丝理解自然法则的原理时,她是出于她自己和她儿子利益的动机向它吁求的。我们需要追问:这种请求是否可能。正如一再重复强调的那样,莎士比亚认为约翰不合法,但是,很值得怀疑:合法性是不是自然法的一种要素。此外,康斯丹丝的信仰很狂热,和潘杜尔夫的信仰不一样,但无论是她的

---

① III. iii. 51 - 52。这一段在神学上的重要性,可以通过与《麦克白》(Macbeth)中更为著名的一段的比较而更加明确:

你难道不能诊治那种病态的心理,
从记忆中拔去一桩根深蒂固的忧郁……?(V. iii. 40 以下)

这位大夫在这里表示,他无法治愈人的心理问题,那是患者自己所必须“治愈”的。另一方面,使臣被要求不要治愈悲伤的心灵,而是摧毁它。他没打算回答这一请求。

信仰还是她的狂热,都无法抵御挫折。她的言论中有非基督徒的怀疑和自杀的打算(III. iii. 38 – 39、54 以下、76 以下)。如果信仰本身出了问题,而出问题的地方刚好表达了自然法的原则,整个自然法的问题就因此受到了影响。私生子目睹亚瑟的死时,承认了他的权利:

你把整个英国多么轻易地举了起来!
全国的生命、公道和正义已经从
这死了的王裔的躯壳里飞到天上去了;
英国现在所剩下的,只有一个强大繁荣的
国家的无主的权益,供有力者的争持攫夺。(IV. iii. 142 – 146)

但私生子也没有作任何事去支持这种权利,而是仍然保持对约翰的忠诚。此外,从这段话也可以明确地看出,私生子真正在意的不是王国的权利,而是王国自身。

"权利"这个术语有歧义。它指的是一种要求权,无论是国王对王位的权利还是"人权"。它也指一种责任,由自然意义上的正义所决定的,而且很有可能与"人权"或"要求权"之间发生紧张关系。在这部戏里,有二十九处提到"权利"或"人权",其中有十五处出现在第二幕,而且都指的是要求权,无论是亚瑟的还是那些安吉尔斯市民的(这里的计算略不同于豪里格曼的,他采用的是 Bartlett 的计算)。在这里,大陆派为了亚瑟的权利结集起来,又背弃了亚瑟的权利,从而导致了法英之间对法国有利的一次联盟,后来,不再是为了亚瑟的权利,而是在教皇的命令之下,又背弃了这次联盟。这可以告诉我们,这部戏里教会 – 国家问题与合法性问题之间有联系。教会有足够的权力去施行它的威权;但它关于自然权利的说教却不能有力地阻止国王们,比起合法性来,国王们更倾向于私生子所说的"利益"。康斯丹丝无法使大陆派想起她对自然权利的阐释以及成功的希望。因为那种教义并不会在国王们的行为中得到足够的认可。

我们如果看到"权利"这个术语还有更多的歧义,也许可以指出,

莎士比亚对大宪章的忽略不提是有意为之。回到上面引用过的休姆的段落,古人并没有将正义与国王的合法性等同。他们也不会将它与教皇控制的合法性等同。福康勃立琪也不会这样。大宪章涉及的是与王位抗衡的人权。伊丽莎白同样镇压了与王位相抗衡的传统权利。对福康勃立琪、伊丽莎白和莎士比亚来说,重要的是国家的安全和防止宗教战争。无论是王权还是与之抗衡的权利都无法与这些相比。比起与王权相抗衡的权利,莎士比亚确实更关注王权。除非有最严苛的不义发生,一个公民更倾向于保持现存的统治而不是掀起内战。莎士比亚对大宪章的忽略,主要是对与《约翰王》无关的问题的忽略。

如果莎士比亚怀疑权利和人权,他也就怀疑虔信的主张。另一方面,有些角色若自信拥有关于权利的知识,他也就自信拥有关于虔信的知识。菲利普和康斯丹丝很肯定自己知道某一天是神圣还是邪恶,各自都有《圣经》提供的凭证。但人们意识到,说太阳停留在空中,或者要把这一天从一周中除去(III. i. 3 -21),这些说法只不过从不同侧面反映了一场权力斗争的结果,任何一种单独的说法都不可信。菲利普满足于这一天太阳停留天空,而康斯丹丝则哀叹这"邪恶"的一天,并希望把它从一周中除去。上帝使太阳停留,以便以色列人向他们的敌人复仇。菲利普又有何仇可复?做了一笔交易,就背弃了他刚刚发誓要保护的权利,而且为他"粗野的儿子"缔结了一场大有好处的婚姻。从政治意义上讲,他的确进行了某种复仇,因为法国皇太子的婚姻会从约翰那里获取封地。但是,菲利普在政治上的成功是拜约翰投降所赐,而不是由于一个统治者的复仇。为什么太阳还要为此而停留?即使新教徒是以色列人的敌人,也不能说这就算是以色列人将他们的敌人击败了。当康斯丹丝将路易和白兰绮结婚之日与约伯(Job)诞生之日——约伯诅咒了他诞生的那一天——比较,并想将它从一年中除去,她的话也许更确切些。但是,约伯是一个非常虔信之人,他也受尽了折磨(见 Noble 书,前揭,页 115;《约书亚书》10:1 -14;《约伯记》3:6)。康斯丹丝为了亚瑟诅咒那一天,正像约伯对他出生之日的诅咒:

> 让怀孕的妇人们
> 祈祷她们腹中的一块肉不要在这一天呱呱坠地。(III. ii. 15 - 16)

为什么约伯希望将他的生日从一年中除去?他受的苦太深重,而且他相信,这些苦难是不应得的。但最后,他保住了他的信仰。康斯丹丝到最后则什么信仰都没有了,就像我们已经看到的那样。

这部戏充斥了多少争论!而且是虚伪的争论,很大程度上是口舌之争。只要虔行占据了人的绝大部分生活,就会有另一种形式的宗教论争。德雷克(Drake)和菲利普二世(Phillip Ⅱ)是争论者,各自认为自己——就像约翰宣称的那样——是"上帝的愤怒使者"(II. i. 87),但无论是菲利普还是德雷克,都不会仅仅限于口舌之争,也不会因为政治利益而放弃他的争论。催生出这部戏的是那些人——他们嫉妒他们所声称的权利,控诉彼此的非法、野心和失贞,进行口舌之争又不断受到申斥。艾莉诺和康斯丹丝分别或一起被警告了五次"安静点"、四次"别说话"和一次"耐心些",而约翰还加了一句"疯妇,闭嘴",路易奉上了他的申斥:"妇女们和无知的愚人们,不要多说。"私生子嘲骂奥地利公爵的冗长吹嘘,而他者后来也以牙还牙:

> 这是哪儿来的吹法螺的狂徒,
> 用他满口荒唐的胡说震聋我们的耳朵?(II. i. 147 - 148)

私生子对赫伯特的第一反应也是如此:

> 他妈的!自从我第一次叫我兄弟的父亲做爸爸以来,
> 我从不曾给人家用话打得这样不能动弹。(II. i. 446 - 467)

约翰也因争论而申斥了私生子,但私生子最终赢了这场争论,让

潘杜尔夫闭了嘴：

> 潘杜尔夫：让我说一句话。
> 庶子：不，我还有话说哩。（V. ii. 162 - 163）

潘杜尔夫从此再没有在这部戏里说话。我们不知道他可能会说些什么，但我们的确知道，他被迫沉默了。路易说，无论是潘杜尔夫的话还是私生子的话，他都不会“听”，但私生子无论如何都在说话。使臣屈从于公民，争论让位于真正的挑战，如果说宗教战争因为这种争斗的宗教特质而比其他战争激烈，虚伪的论争就会比其他的论争更难忍受。这种为之争论的权利得到或被认为应该得到神意的应允，这一事实会让它还要难以忍受些。比如情人间的争吵，像安东尼（Antony）和克里奥帕特拉（Cleopartra）——“一个争吵不休的皇后”。但一个更好的比较，应该是约翰和亨利五世之间的比较。亨利在法国引导了一场叫人难以置信的战争。牧师们会让他确信，在长子继承制之下，他的权利是合法的。亨利是一个“基督徒国王”，他的虔行比《约翰王》里的任何人都更真诚，但是他的权利不是靠争吵得来的。他说，直到法国骑兵呆在一座山头上不战亦不退的时候，他才会愤怒。他的纪念日——圣克里斯宾节（St. Crispian's Day）——会因为他们的战绩而被那些在那里战斗过的人们铭记。他没有将自己比作约书亚（Joshua）。亨利无须证明自己的权利，这使他所向披靡，而也许他父亲“谋王篡位”的“罪孽”削弱了他的力量。他意识到合法性问题和他父亲的罪孽，但那不是他最关心的。他属于那种复杂暧昧的人：一个基督徒绅士。他越少参与争吵，就越多地获得荣誉。即使在他将自己描述为一个争斗者的事例中，这种吹嘘也充满了勇敢和尊严：

> 老天在上，我们要到法兰西去打一局，
> 一下子打得他尊大人天上的皇冠摇来晃去，
> 去告诉他，他已经找到了这么一个对手，
> 只怕要把整个法兰西当成球场，

看着进攻。(《亨利五世》I. ii. 262 - 265)

这种争斗肯定伟大。

亨利的另一种品质是骑士精神,这点也为约翰所缺乏。约翰和法国使臣夏提昂(Chatillon)交谈的时候,没有任何尊重敌方使者的表示,而亨利询问蒙乔"你叫什么名字? 我知道你的职务"(III. vi. 143)的时候,却表示了这种尊重。无论荣誉和基督教徒的虔行之间有一种怎样的紧张关系,这种紧张没有在《亨利五世》中显现出来,至少第一眼看不出来;但它的确在《约翰王》中显现出来了。也许虔行在这后一部戏中不是真虔行,但这不是我们目前的兴趣所在。重要的是注意到,特别关注教会 - 国家问题的那出戏竟也特别缺乏荣誉,竟充斥着羞辱。荣誉不仅与对权利——不管是宗教的还是全民的权利——的不体面需求相对立,也与背叛相对立。曼斯菲尔德(John Masefield)认为,"戏里面形形色色充满困扰的人,生动体现了变节这一理念",这种阐释并非不着边际。[①] 但我同意豪里格曼的看法,他认为这种阐释并不充分。虽然普遍的羞耻肯定存在,这种羞耻与私利或私怨相关。在亚瑟死之前,潘杜尔夫教导路易要为他的死而高兴。路易接受了英国"叛徒"的帮助,他本来准备杀死这些人。菲利普抛弃了亚瑟去缔结一个方便"神圣"的联盟。萨立斯伯雷怀疑亚瑟被谋害,于是离开了约翰。当他得知路易欺骗了他和他的手下时,他又回到约翰那里。而且,剧本里并没有写当他回去的时候,他有理由知道他的国王——出于道义而背弃——是无辜的。即使是男孩亚瑟也接受了与奥地利的联盟,而且表示这样的联盟使奥地利杀害理查一世的罪行得以"宽恕",作者又故意混淆了理查与亚瑟的父亲。我相信,只有两件事涉及真正的荣誉,涉及超越纯粹的个人情感的忠诚。一个是将死的茂伦的忏悔:

我必须死在这里,靠着真理而永生,

① Masfield,《威廉·莎士比亚》(*William Shakespear*, New York, 1911),页 75 - 86,豪里格曼曾引用并讨论过,前揭,页 lix。

> 这既然是一件千真万确的事实,为什么我还要以虚伪对人呢?(V. iv. 28 - 29)

另一个是私生子的爱国主义,若考虑到他对亚瑟权利的确认,这一点也许会受到置疑,但他的爱国主义是慷慨的,没有任何意识形态的考虑。[①] 在当今这个顽固的甚至以暴力手段保持意识形态的世界里,比起亨利五世大度的谦卑,或者比起私生子的远不是那么谦卑但仍然慷慨的宽宏大量,我们可能更接近于宗教战争那缺乏幽默和小肚鸡肠的纷争。

这部戏肯定是对基督教的挑战,而私生子尤其表达了这种挑战,但这种挑战以如此谨慎的方式提出,以致看上去根本不是挑战。让我们看看私生子对他"新近获得的荣誉"是怎么说的,这种荣誉可以让他忘掉别人的名字——"假如他的名字是乔治[George],我就叫他彼得[Peter]"(I. i. 288 - 289)。为什么是乔治?为什么是彼得?难道不是因为乔治是英国的守护神,难道不是因为是圣彼得建立了教会吗?私生子后来提到:

> 圣乔治啊,你自从打死了那条恶龙以后
> 就一直骑在马背上,悬挂在酒店主妇的门前。(II. i. 288 - 289)

在提到这两个名字时,私生子很可能假装在混淆英国和罗马。莎士比亚所指的乔治是英格兰的守护神乔治,他所指的彼得是罗马的彼得,能证明这一点的论据自身就站不住脚。但我们应该明白的,这出戏里的两大派别主要是英国派和罗马派。在约翰一方,没有一个不是英国人(也许除了赫伯特)。在另一方,没有一个不拥护罗马教会(也许除了那些英国领主,他们不时地改变阵营,但最后还是回到英国一

---

① 也可以举出其他角色在宗教上的虔诚超越了纯粹的个人情感的例子,特别是潘杜尔夫。的确如此,但是潘杜尔夫有意地同意暗杀,这使他失去了荣誉。

方)。但是,如果这就是全部证据,它还不足以证明它的论点。

让我们再考虑一下地理问题。英国处于西方,与处于东方的大陆相对。这不是与勃艮第人联盟的那个英格兰,它时不时地会与之联盟,也不是与新教徒的欧洲联盟的那个英格兰,这是以后会发生的事。这就是那个与大陆对立的英格兰。当奥地利公爵首次向亚瑟提供支援,他愤愤的将英格兰叫做"极西的国土"(II. i. 29)。在金雀花王朝时代,英格兰可能看来像是最西边的那个角落,但这在伊丽莎白时代的观众看来就显得荒谬。但是,出于某个原因,约翰王的英格兰被私生子看作是世界的一角:

> 尽管全世界都是我们的敌人,向我们三面进攻,
> 我们也可以击退他们。(V. vii. 116 - 117)

"角落"意味着什么?"角落"表明,地球不是圆的。但莎士比亚知道,事实与之相反。关于"角落"的观念,表明了与另一种观念的巨大差别和不相容,这另一种观念出自一个圆的世界,在这里东与西是相对的。"西方"意味着什么?而"东方"又意味着什么?当私生子提出自己残酷但又富于策略性的攻打安吉尔斯的计划时,他建议法兰西从东边进攻而英格兰从西边进攻(II. i. 381 以下),换句话说,当法兰西和英格兰同时向安吉尔斯进攻之时,他们可能会互相厮杀。但当这个计划被采纳时,一个奇怪的转变发生了。英格兰事实上的确从西边进攻,而奥地利选择从北边,法兰西选择从南边进攻。私生子为奥地利和法兰西将会自相残杀而高兴。最有趣的是,当英格兰坚持从西进攻的时候,没有谁选择从东进攻。在圣经传统中,东方是崇高的。光和拯救就是由东而来。犹太人根据朝东的身体姿态决定他们的方向。在以西结(Ezekiel)的预言中,"以色列人的上帝的容光从东方而来"(《以西结书》43:1 - 2)。另外,基督教运动也是由东自西的。保罗(Paul)不得不从东向西去向罗马人、帖撒罗尼迦人(Thessalonians)和科林斯人(Corinthian)讲道。而希腊教运动却恰巧相反,自西向东。在某个时代,西方指的就是希腊人。希罗多德(Herodotus)有时因为声

称西方的优越而受到指责——不管这种指责是对是错。当西方变成了美国，对基督教徒来说，那仍然是异端的西方，不管它是有教养的异端（希腊式的），还是未开化的异端（美国式的）。希腊的城邦是一个共同体，而共同体无需改宗。因此，应该不会有自东而西的基督教运动意义上的自西而东的运动。但在亚历山大（Alexander）统治下，希腊文化带动了从西向东的同化进程，这跟基督教带动的从东向西的同化过程非常相似（Hans Jonas，《诺斯替派宗教》[*The Gnostic Religion*，Boston，1958]，第一章）。福康勃立琪吹嘘说，西方的英格兰会撼动世界上其他三个角落，这是一种希腊式的吹嘘，不过，它是希腊思想式的而非希腊政治式的吹嘘。也许这也是一种新世界的吹嘘，也是一个反基督教的吹嘘。但我们必须记住，这是一个防卫性质的吹嘘。除非这个世界的其他三个方向袭击英国，福康勃立琪本不想撼动它们。这是莎士比亚视为传统的一种情操，岗特的约翰的一段著名的演说也明确表达了这种情操，护城河被视为英格兰的防卫设施，也被视作英格兰的生命。这更近似于希腊文化，因为希腊思想不像基督教思想那样要去寻求皈依者。

如果这些类推显得牵强，我们应该记得，这些类推在这部戏里都能找到明确的来源。福康勃立琪胜利了，像任何一个人可能胜利的那样；福康勃立琪说出了戏剧的结语，英格兰只会被内乱打垮，而福康勃立琪是一个杜撰的角色，比起其他角色更像诗人的代言人。也正是这个福康勃立琪，他对神学和神学上的皈依没有兴趣，对基督教的整体反应也最淡薄。他也许会“记得保持圣洁”，也许不会。他从不会为教会和国家的政策而争论。他因为约翰向潘杜尔夫的投降而悲痛，但他的理由和新教徒反教皇的论争没有一丝一毫相同之处，这种论争是在约翰抵制教皇时期最初发起的。他蔑视的不是教皇而是对“侵略的武力”投降：

> 难道一个乳臭未干的小儿，
> 一个娇养的纨袴少年，居然可以在我们的土地上耀武扬威……（V.i.69－70）

也许福康勃立琪只有一次对神学浅尝辄止。那是他为他的母亲所作的辩护,说他母亲的失贞是一种被恩典的罪,完全是因为一个妇女不可能指望能抵挡狮心王的追求。这并没多大说服力,但它的确表明,福康勃立琪的宗教,就像他的政治学一样,"带有很巧妙……的策略"。他是这部戏中明确地不惧教士的一个角色,而且一直如此。他不怕被革出教会,而我们必须回想他说下面这些话时的环境:

> 铃铎、《圣经》和蜡烛都不能把我赶退,
> 当金子银子招手叫我上前的时候。(III. ii. 22 - 23)

金银都属于他的君主而不属于他。他可以冷笑说他崇拜获取财富,但事实上他会凭勇气和忠诚行事。铃铎、《圣经》和蜡烛什么时候又赶退过德雷克——一个远远比福康勃立琪更虔诚的人呢?福康勃立琪不仅比约翰更明白他最终投降的耻辱;他也明白投降的无益。也许他也明白民众的意见。普通民众和贵族对于亚瑟被囚与法兰西的侵略这些事情的反应是不一样的。正是这些,而不是与罗马的争吵,使得征兆和迷信四起。福康勃立琪了解这一点,而约翰却不知道。

我们已经看到,福康勃立琪懂得自然的荣耀,他为自己领受了荣誉而自豪(I. i. 182 - 183);当他为了他预言其幸福的人"冲出暴风雨"(IV. iii. 155 - 156),当他像萨立斯伯雷不情愿地承认的那样"一个人支撑了今天的战局"(V. iv. 4 - 5),比起从前,他超越的远远不止是"寸尺的荣誉"。他的目标是爱国主义和和谐,停止内战和宗教战争。他的英勇是血气(thymos)——在柏拉图所说的灵魂中代表与勇气相关的那一部分。

结尾时,私生子的优越之处得到了承认。诚如豪里格曼所说的那样,他"一再地出言不逊"(《〈约翰王〉导言》,前揭,页 81。豪里格曼引证了 I. i. 64;I. i. 227、243;II. i. 147;III. i. 160;IV. iii. 94;V. ii. 160)。在这一点上,我们也必须将言行连在一起来看。萨立斯伯雷威胁过要"羞辱"他,但前者离开了而且找到了托辞。奥地利公爵想要怠慢私生子,私生子也勇敢地回应了这种怠慢。路易说私生子很擅长"辱骂"

他，但是，当他再加上一句说他再也不准备听下去的时候，私生子还是在说。我们已经看到，他让潘杜尔夫闭嘴，并公然向路易挑衅。当亨利亲王成了国王，私生子第一个宣告效忠，而萨立斯伯雷也承认了他领先效忠（V. vii. 100 以下）。当约翰申斥私生子福康勃立琪的时候，福康勃立琪不得不沉默，但是约翰王从来都承认，福康勃立琪是对的，而他自己是错的——“那么就归你全权指挥一切吧”（V. i. 77）。

当然，福康勃立琪不可能指挥那个时代，因为他是一个“时代的私生子”。我们回到这样一个事实：一个合法的福康勃立琪本应该是国王，并且统领他身处的时代。约翰说那句话时，看来又一次糊涂了，这正是这出戏里一个共通的混淆。霍拉旭说，“我更像一个古罗马人，而不是一个丹麦人”（《哈姆雷特》V. ii. 355），实际上就是说他是现代性的私生子，却是古代精神的合法之子。另一方面，福康勃立琪在伊丽莎白时期应该是合法之子，却只能是一个非法的普兰塔琪纳特人。在一个合理的君主即伊丽莎白一世治下，福康勃立琪的策略即公民的策略，会成为可行的策略。

对教会政策的策略性解决方案，在 1590 年决非无人知晓，但还是大胆的。弗鲁德告诉我们，当伊丽莎白继承王位时，“这个诚挚的人是天主教徒，而不是新教徒”（Froude 书，前揭，第十二章，页 532）。但是诚挚的类别不止一种，而那些人若坚持教条的美好真相是不可知的，那么，无论他自己是个怀疑论者还是一个虔信者，都会热切的赞同宽容。公民并不必然属于一方或另一方。查理五世（Charles V）像个公民，不逊于《约翰王》里的任何一个人，亨利四世在他改宗之前和之后也都是如此。金雀花王朝时代的英格兰和伊丽莎白时代的英格兰，在这两种时期，公民都选择站在王国一边，而非教会一边。无论多少人怀疑伊丽莎白不是真的公民，但在我看来，这种怀疑并不有力。塞西尔（Cecil）和默里的确属于他们，这一点勿庸置疑。如果人们认为，这种莽撞但明智的策略，虽然可能只被一部分人理解，但值得悄悄地冒险去支持它，那么，他们就会明白，莎士比亚不会为了琐碎的原因去写作一出如此危险的戏，他之所以乐于写，则出于一个意义重大的原因。

我想，可以公正地说，《约翰王》为我们展现了有关合法性的问题，

以及这一问题与教会和国家的问题的联系。由于这出戏超出了合法性而谈到了自然,正如福康勃立琪的例子所清晰地表明的那样,它不可能不包括哲学上的兴趣。但它的哲学兴趣受到了限制,而福康勃立琪作为莎士比亚的代言人,也不完善。宗教宽容不是宗教的真理,而激情也不是正义,或完美的理性。对于更复杂的问题,福康勃立琪还知道哪些呢?说他一无所知很可能不对。他具有道德的洞察,因为,如果赫伯特真的杀了亚瑟的话,他指出了这种罪恶是多么深重。他有对人的心理的洞察,因为只有他一个人意识到,赫伯特没有杀亚瑟,而且相信了他的话。我们不知道他是如何知道的,但他是对的。在本质和外观之间的长期相互影响中,他,而且只有他,从外观上升。如果他控制了局面,战斗就会更光荣,也更有策略。但是,在莎士比亚的世界里,有很多不同的局面。如果霍拉旭处在哈姆雷特的位置,他肯定早已控制了哈姆雷特所不能控制的局面。但这并不是说,福康勃立琪或霍拉旭能够控制普洛斯彼罗所控制的局面。约翰王时代的局势需要这样的政治家:他有中等的实践智慧和与之相配的道德美德。这些条件福康勃立琪都具备。但这并不是说他能像哲人王那样,有必备的哲学智慧去统治一个被施以巫术的小岛。

莎士比亚笔下的恶魔君主

门德尔(Grant B. Mindle)
李春长 译

理查:哎,白金汉,我说我要做国王。①
白金汉:是呀,你已经是啦,我最为显赫的主上。
理查:哈哈,我是国王了么?(IV. ii. 12 – 14)②

莎士比亚的《理查三世》讲述了一个要做国王的人,记录了这位暴君的历史,他试图"掩饰(自己)赤裸裸的恶行",让"杀人弄权的马基雅维里也自叹不如"(I. iii. 335;《亨利六世(下)》III. ii. 193)。理查这位谋杀犯没有"丝毫的怜悯之心",是个超级大"骗子"和"阴险、狡诈、背信弃义"的恶棍,然而他的罪恶却显得那样地完美、精彩,令人忍俊不禁(参《史论》I. 27)。他最精彩的阴谋都是按照马基雅维里的精神构想和实施的,也就是利用了受害人的虚荣心。

"在莎士比亚笔下的国王中,只有理查三世与马基雅维里有明确

---

① 【译按】本文中出现的莎剧引文参照了梁实秋先生的翻译,略有改动。

② William Shakespeare,《理查三世》(*Richard* Ⅲ, ed. Mark Eccles, New York, 1964)。本文引用该剧,除非特别指明,都来自于这个版本。马基雅维里的《李维史论》简称《史论》。马基雅维里的《君主论》的引文均来自于曼斯费尔德的翻译(Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield, Jr. Chicago, 1985)。

的关联”。[①] 在莎剧中，其他的国王登上王位的过程也有罪恶的污点，但他们的罪恶不完美，没有激情，他们行为过于庄重，不能归为马基雅维里式的君主那一类。要不是理查二世参与谋害他们的叔叔，波林勃洛克(Bolingbroke)也不会废黜自己的兄弟。要不是女巫们的预言和妻子从中调拨，麦克白尽管有“跃跃欲试的野心”，也不会谋害邓肯(Duncan)(《麦克白》I. vii. 27)。他们对自己的美德感到自负，觉得自己好于那些被他们篡夺了王位的君主，这些因素刺激了他们觊觎王位的野心。波林勃洛克希望“抹去理查的杀弟之罪给王位留下的污点”，但他惊讶地发现，自己必须要犯同样的罪过，他因此“悔恨不已”，其道德优越感也荡然无存。[②] 麦克白认为自己勇冠三军，又准备好“为将来的生活承担风险”，于是就着手谋害邓肯，但他却不能承受他的行动所带来的重负，“负罪感处处都与他作对”(《麦克白》I. vii. 7)。[③]

波林勃洛克和麦克白不同于理查之处在于，他们都顾虑到了道德因素，顾虑到他们作为亲人、臣子和主人所应尽的义务(《理查二世》V. iii; vi. 24 – 52;《麦克白》I. vii. 1 – 28;《理查三世》III. i. 108 – 9; IV. ii. 59 – 64)。对理查而言，

> 所谓良心不过是懦夫们使用的名词，
> 当初发明这个词只是为了吓唬强者：
> 让我们的强大军力成为我们的良心，让利剑成为我们的

---

① Morton J. Frisch,《莎士比亚的理查三世与僭主的灵魂》(Shakespeare's Richard Ⅲ and the Soul of the Tyrant)见 *Interpretation* 20(1993)，页280。Tracy B. Strong,《莎士比亚：伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》(Shakespeare: Elizabethan Statecraft and Machiavellianism)，收于 *The Artist and Political Vision*, Transaction Books，页201、215 – 216。

② Allan Bloom,《理查二世》(Richard Ⅱ)，收于 *Shakespeare as Political Thinker*, Carolina Academic Press, 1981，页51 – 52、60。

③ Harry B. Jaffa,《悲剧、喜剧和历史的统一》(The Unity of Tragedy, Comedy, and History: An Interpretation of the Shakespearean Universe)，收于 *Shakespeare as Political Thinker*，前揭，页284 – 286。

法律。(V. iii. 310 – 312)。[1]

对自己所做的坏事,他既不感到吃惊也不会过分不安。没人能够像理查三世那样如此蓄意地搞谋杀,也没人像他那样摆出如此若无其事的样子(V. iii. 198)。安夫人(Lady Anne)会遭到谋杀,在结婚前已有所预示,后来又在独白中向观众作了宣布,这段独白说得轻松自然,让人一方面开怀大笑,另一方面又毛骨悚然(I. ii. 227 – 229)。[2] 理查在多处表示懊悔,只不过是技艺娴熟的演员在表演闹剧,他总会根据情况需要去"发抖和变色"(III. v. 1;参看 I. iii. 305 – 318、327 – 337;III. vii. 210;IV. ii. 64;《亨利六世(下)》III. ii. 182 – 192)。悲剧人物必然由于狂妄而导致自我毁灭;他的痛苦一方面触发了我们的怜悯,因为我们为其失去自己的美德而感到惋惜,另一方面又让我们感到恐惧,因为正是他的美德才使他遭受如此的痛苦。然而,我们一点也不会怜悯理查三世(V. iii. 202 – 204)。他临终说:"给我一匹马!给我一匹马!拿我的国土换一匹马!"(V. iv. 13)这句话使戏剧更像喜剧,而非悲剧。他不如受害人,他自己也知道这一点(《亨利六世(下)》III. ii. 165 – 167):

> 难道她已经忘记了那位勇敢的王子
> 爱德华(Edward),她的丈夫?就在三个月前,我
> 一怒之下在条克斯伯里(Tewskesbury)将其刺死。
> 他是个和蔼可亲的君子,
> 又得到上天的颇多赏赐,
> 年轻、勇敢、聪明、还有无人质疑的王权,

---

① 参《君主论》第 12 章对于良好的军队和良好的法律的论述。同时参《史论》卷三,第 6 章,在这一章中,良心被定义为"思维混乱"。

② Mansfield,《〈君主论〉前言》("Introduction" to The Prince),前揭,页 10;Leo Straus,《关于马基雅维里的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, Seatlle, 1969),页 292:"在马基雅维里那里,我们可以找到喜剧、滑稽剧和讽刺文,但却找不到悲剧……马基雅维里那里没有悲剧是因为他不能在'普通之处'发现神圣。"

这个大千世界也难找第二人。(I. ii. 239 - 245)

理查存在的关键不是狂妄,而是另外一种原因,由于缺乏恰当的词汇,我们暂且称之为"自卑"。由于"仪表上受到了造物者的愚弄",他感觉到没人爱他(I. i. 19)。他尽力不让别人看到他的丑陋,但在自己的独白中却总是滔滔不绝地讲出来。① 理查讥讽自己之过分令任何一个人包括他的宿敌都望尘莫及。

《理查三世》一开始是一段独白,莎士比亚只有这一部戏剧以此种方式开场。斯特朗(Strong)曾一针见血地指出,"莎士比亚关心的不仅仅是(理查的)外在行动",还有他"内心深处的活动"(T. B. Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页204)。理查"天生既不能顾影自怜,也不能在妖娆的美女面前昂首阔步",于是"决心做一个恶棍,嫉恨这年头的无聊享乐"(I. i. 15、17、30 - 31;也可参《亨利六世(下)》III. ii. 153 - 171;V. vi. 68 - 91;参《史论》卷一前言中关于"野心与安逸"的论述)。与波林勃洛克和麦克白不同的是,理查是由于自卑才反叛。他无权统治,也不尊重自然权利(对于马基雅维里而言,正义同样不是什么大问题。参 Strauss,《关于马基雅维里的思考》,前揭,页 295)。《理查三世》的情节并不具有革命性,因为"导致革命最根本的原因是……人们对于正义有不同的理解"。戏剧只是讲述了一个厚颜无耻的人完全出于微不足道的个人原因而策划并实施的阴谋,因此,这位阴谋家不足以称为有情人。②

理查做的每一件事——撒谎、背叛、谋杀——都经过预谋:

我已设下阴谋和毒恶的初步计划
利用醉汉才肯散布的预言,还有诽谤和怪梦

① H. Knight,转引自《莎士比亚著作新注:理查三世》(*A New Variorum Edition of Shakespeare, Richard* Ⅲ, ed. H. H. Furness, Jr. Philadelphia, 1909),页 562。以下简称《新注本》。还可参 H. Giles,《新注本》,页 563 - 564。

② Harry. V. Jaffa,《亚里士多德》(Aristotle),见 Leo Strauss 编,《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*, Chicago, 1972),页 248;Aristotle,《政治学》(*Politics*) 1031a36 - 39。

让哥哥克拉伦斯(Clarence)和国王之间
产生不共戴天之恨。(I. i. 32 - 34)

七行之后,克拉伦斯出现在舞台上,国王派来的卫兵要把他送往伦敦塔。这种模式在整部戏剧中不断地重复出现。理查告诉我们下一步要做什么,然后就做了,接着他自我表扬一番。他的成功令人眩目,他的想法充满智慧,他的敌人愚蠢透顶,他的幽默感和自卑感精彩纷呈,结果,我们不会象通常那样过多地痛恨他。"我对活生生的理查、他的天才和进取精神佩服得五体投地,他的残酷行为不能减少这这种情感的一分一毫。"(Charles Lamb,转引自《理查三世》,页 211;A. P. Rossiter,转引自《理查三世》,页 247;Jaffa,《悲剧、喜剧和历史的统一》,前揭,页 287)

理查第一次独白的前几行所刻画的英国正处于和平时期(I. i. 1 - 2)。多年的内战过后,我们收藏起"斑痕累累的铠甲",不再使用"披甲的战马",而是尽情地跳舞,享受浪漫。爱情是当时的主色调。然而,让爱德华四世的臣民感到最为狂热的是野心和复仇(II. iii. 27 - 28)。白金汉(Buckingham)垂涎于赫里福德(Hereford)伯爵的头衔和动产(IV. ii. 87 - 90)。黑斯廷斯(Hastings)急欲"酬谢那些/使他下狱的人"(I. i. 127 - 128)。在爱德华统治下的英国,猜疑、恶意和罪恶非常严重,即使是胡言乱语的指控也会有人认真地倾听:"今天克拉伦斯就要下狱,被严密地看守起来/因为有条预言说,G/必将谋害爱德华的后裔。"(I. i. 38 - 40;II. i. 133 - 134。Stubbs,《新注本》,前揭,页 1)

与周围那些傻瓜比起来,理查更善于使用武力,他不费吹灰之力就让大小贵族互相争斗。像他的老师——臭名昭著的马基雅维里——一样,理查用武力特别是诡计来挑起战争。他的确是个"罪恶艺术家",但正义一方又没有理由去批评他的作品(Rossiter,《新注本》,前揭,页 248)。除了爱德华五世和约克公爵理查这两个小王子之外,被理查三世迫害致死的人都是罪有应得(I. iii. 198 - 208;II. i. 133 - 134,ii. 33 - 35;IV. iv. 61 - 66)。安夫人是自己诅咒了自己:"如果有一天他有了妻室,也让她/丧失自己的丈夫,她遭受的不幸/比我失

去年轻的老爷您更为悲惨!”(I. ii. 26 - 28、113、131 - 132;IV. i. 58 - 62、65 - 86)。克拉伦斯公爵乔治(George)犯了作伪证和谋杀罪(I. iii. 134 - 138、312 - 314, iv. 46 - 68、204 - 218、223 - 226;《亨利六世(下)》V. v. 34 - 40)。威尔士王子爱德华“被血腥的短刀刺死”时,李弗斯(Rivers)、格雷(Grey)、沃恩(Vaughan)与黑斯廷斯都袖手旁观(I. i. 127 - 128, iii. 89 - 91、209 - 213;II. i. 7 - 27;III. ii. 99 - 103, iv. 14 - 16;IV. iv. 68 - 70)。黑斯廷斯本来“发誓一心一意爱”王后的弟弟,但听到后者被捕并被判刑,却欣喜若狂:“今天,我那些敌人就要被处死,/我的情况之佳真是前所未有”(II. i. 9 - 28;III. i. 181 - 185, ii. 49 - 103, iv. 87 - 92)。白金汉搬起石头砸了自己的脚:

> 今天这个万灵节,对于我恐惧的灵魂而言,是
> 我恶贯满盈的终极极限。
> 受我玩弄的高高在上、无所不察的主宰
> 让我虚情假意的祈祷应验到我的头上,
> 把我在开玩笑中乞求的东西认真地给了我。
> 他简直是逼着恶人的剑尖
> 直指它们主人的心胸。(V. i. 13 - 29;II. i. 29 - 40)

安夫人、克拉伦斯、李弗斯、格雷、沃恩、黑斯廷斯和白金汉都在诅咒自己的命运中死去(参 I. iii.)。他们的死失去尊严,因此不能称为悲剧。“受理查迫害的人先成为傻瓜,再成为尸体”,这符合观众的兴趣,也符合所有人包括受害人本人的正义感(Jaffa,《悲剧、喜剧和历史的统一》,前揭,页 287)。

一些批评家称理查为“复仇的天使”、“上帝的鞭子”和“持号的天使”。[①] 但理查根本不是天使。他根本不在乎正义,并且,与剧中其他人物不同的是,他没有复仇的欲望。他不会发脾气,只是为了达到自

---

① Rossiter,《新注本》,前揭,页 248。Holinshed,《新注本》,前揭,页 189。E. M. Tillyard,《莎士比亚的历史剧》(*Shakespeare's History Plays*, London, 1951),页 204 - 208。

己的目的，他才装作义愤填膺的样子（I. iii. 42 – 81；II. i. 79 – 82；IV. ii. 27 – 31）。左右着他的行为是精打细算的冷酷理性以及当国王的欲望要求他所必须采取的措施（I. ii. 229；II. i. 140；II. 148 – 150；III. i. 94、158 – 193，vi；IV. ii. 5 – 23、49 – 61，iv. 294 – 496；《亨利六世（下）》V. vi. 84，vii. 31 – 34）。[①] 黑斯廷斯和白金汉固然作了恶，被理查所利用，但让他们失去理查宠幸的不是他们的罪恶，而是他们道德上的顾虑。黑斯廷斯被砍头，因为他不支持废黜爱德华四世孩子的王位："我宁愿自己的脑袋搬家/也不愿看到看到王冠被人稀里糊涂地乱戴。"（III. ii. 38 – 55）白金汉失宠是因为他不愿意谋杀理查的侄儿："野心勃勃的白金汉变得小心谨慎起来了。"（IV. ii. 5 – 31）

理查从来没有当真地诅咒过任何人（I. iii. 58），可能是因为他是唯一一个把自己的不幸归结于天（nature）的人。他过于丑陋，或他自认为如此，因此不配任何人的爱（参 IV. iii. 47 – 57；《李尔王》I. i.）。理查"不爱任何人，不信任任何人，奇怪的是，他也不憎恨任何人"（E. B. Warner，《新注本》，前揭，页 15）。他惊奇地发现，安夫人竟然觉得（尽管他自己不这样认为），他是个"了不起的美男子"（I. ii. 254）。虽然侄儿话中带刺地攻击他，理查还是对孩子的才智大加赞赏：

白金汉：大人，您觉得这个饶舌的小约克
是不是受了他狡诈母亲的教唆
才这样粗野地嘲弄您？
理　查：毫无疑问，这还用说：嗯，这孩子真了不起，
胆儿大、机伶、有才气、有能力：
从头到脚都像他母亲。

理查虽然更有可能激起我们的崇敬而不是憎恨，但他仍是个魔鬼（A. W. Schlegel，《新注本》，前揭，页 15；参本书 Richardson，页 555；Be-

---

① 参《君主论》第 3 章关于罗马人的智慧的论述；第 4 章关于必须根除前任君主家族的论述；《史论》卷三第 2 章关于私人生活的缺陷。

wley,页 568)。他超乎想像地丑陋,但他外貌上的缺陷——他的世俗智慧、坦率和幽默感之源——由于他的能力(virtù)而减少(参照《史论》卷一,第 55 章)。最初是身体上的缺陷,后来是他的智力活动,使他似乎位于正常人的世界之外。

> 我没有兄弟,我也不与任何兄弟相像;
> 让须发斑白的老人称之为'爱'的词存在于相像的人们中间吧!
> 我是没有份的:我是独来独往一个人。(《亨利六世(下)》V. vi. 80 - 83)

他不爱任何人。他的家庭对他毫无意义。与波林勃洛克和麦克白不同的是,他没有做一代王朝的缔造者。他没有朋友。"理查根本没有可以推心置腹的人"(E. B. Warner,《新注本》,前揭,页 15;参《君主论》第 19 章和《史论》卷一第 10 章关于收养的优越性)。他"不尊重"任何事情和任何人,包括他自己(参《史论》卷一前言)。他不会尊重,因此也就没有廉耻。在他眼里,没有神圣不可侵犯的东西。如果形势需要,任何原则他都可以背叛,任何信用他都可以抛弃,任何人他都可以牺牲。我们根据天生的习惯和信任度区分公众和私人、朋友和敌人、亲人和陌生人,但理查的马基雅维里主义却模糊了这些区分。在他那里,个人才是主导,而个人所属的团体和组织则是次要的,处于从属地位。

我们不能谈论理查的本性,因为他没有本性。他的存在就是艺术,仅此而已(Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页 205、213 - 214)。可以说,作为演员,他总在舞台之上。奇怪的是,只有在独白中他才真正如此(H. N. Hudson,《新注本》,前揭,页 565)。他的十二处独白和四处旁白几乎构成整部戏剧的百分之五,证明他是一个孤立的人。"理查是个典型的个人主义者"(Jaffa,《悲剧、喜剧和历史的统一》,前揭,页 287。也可参 Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页

213－214)。他的确是独自一人(uno solo),但这一人却通过自己的孤立行为主宰着每一出戏,无论他在不在场(《史论》卷一,第9章)。实际上,在二十五场的戏剧里,十四场都有理查,他的台词占总台词的百分之三十二。[①]

他的出生不正常,他丑陋的体形是他敌视正常秩序的最初原因(I. i. 20－27;II. iv. 127－128;IV. iv. 49;《亨利六世(下)》III. ii. 153－162)。[②] 就理查而言,上天欺骗了他,赋予他与他的精神不相配的躯体。理查"尚未成形"(抑或精神? 参 Strauss,《关于马基雅维里的思考》,前揭,页31)便被送到这个世界中来。他发现,对于周围的人特别是女人来讲,身体——说得更宽泛一些,外貌——就是一切。

> 一般来讲,人们更多地依赖眼睛而不是双手来判断……每个人都会看见你长得怎么样,很少人能摸透你是怎样一个人;……因为俗人总被事物的外表和结果所迷惑,并且,在这个世界里尽是俗人。(《君主论》,第18章)

在理查的世界里,所有人都是俗人。上理查当的人就其本人而言甚至比理查还要丑陋。他们浅薄虚荣,灵魂过于简单明了,使理查对他们的仰慕不能持久(I. i. 118, iii. 327－328)。"他压根就蔑视人类,因为他相信自己有能力欺骗他们,无论他们是自己的敌人还是自己的工具。"(Schlegel,《新注本》,前揭,页584)

凶手在杀害克拉伦斯之前,说了他兄弟的坏话,克拉伦斯就斥责他们:"唉呀,不要冤枉他,他是个好人。"(I. i. 226－246)看到这里,我们不禁哑然失笑。虽然"满口诅咒,满眼泪水,/旁边那具血淋淋的尸体,表明了她的憎恨"(I. ii. 233－234;IV. i. 65－80),安夫人还是相信了理查所表白的爱情与忏悔。尽管越来越多的证据表明理查在耍阴

① Webb,《新注本》,前揭,页191。L. S. Champion,《莎士比亚的英国史观》(*Perspective in Shakespeare's English Histories*, Athens, 1980),页61。

② Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页194－195。参《史论》卷一第1－3章中关于天生缺陷的论述。

谋诡计,黑斯廷斯竟然在他受刑前夕愚蠢地大叫:

> 整个基督教世界里,只有
> 理查最易把爱恨表现于外,
> 看看他的脸色,你就可以窥见他的心事。(III. iv. 48 - 53)

在理查看来,世界是舞台,演员是国王:

> 哼,我能微笑,也能在微笑之际杀人,
> 也可以对令我伤心的事高呼'同意',
> 用虚情假意的眼泪湿润我的双颊,
> 随机应变地改变我的脸色。(《亨利六世(下)》III. ii. 182 - 185;《理查三世》I. iii. 47 - 53)

虽然理查在大多数情况下是魔鬼,但他能用"甜言蜜语"掩饰自己"心中的意图",知道如何让自己看起来象个圣人。他的丑陋和恶名——若非是理查自己(抑或马基雅维里?)以身示范,可能没有第二个人具备这些缺陷——对他而言无关痛痒,因为他知道,起作用的不是美德,而是能力、是摆出美德的样子(II. ii. 27 - 28;III. v. 29;参《君主论》,第 15 章)。

"名字"和"指名道姓地骂人"是戏剧行动的重要组成部分。克拉伦斯公爵乔治被捕入狱就是因为他的名字第一个母是"G"。威尔士王子爱德华、亨利六世、克拉伦斯、爱德华五世、约克公爵理查之所以遭到谋杀,安夫人和小伊丽莎白之所以被人追求并出嫁,正是因为他们的姓可能使他们自己或她们的丈夫有权问鼎王位。王后玛格丽特(Margaret)没有自己的军队,只能诅咒和指名道姓地骂人。没人理睬她的忠告:"提防那条狗……他摇头摆尾讨好人的时候也会咬人",即使她的辱骂也变得对理查有利。理查第一个承认玛格丽特所遭受的巨大痛苦,也是第一个公开为自己对她造成的伤害表示忏悔,使他的敌人李弗斯勋爵有理由称赞他的美德:"为曾伤害我们的人祈祷/这真

是美德,不愧为基督徒"(I. iii. 216 - 337)。后来,理查站在两个教士中间,手里拿着一本祈祷书,使得伦敦市长称其为虔诚的人(III. vi. 98 - 100, vii. 46 - 47)。[①]

只要会耍手腕,恶人也会看来起来很高尚(III. i. 7 - 15)。的确如此,因为判断一件事是否符合道德,必须要考虑谋划者的动机或意图。要想符合道德要求,人们不仅必须做正当之事,而且必须是出于"正当的理由或是为了上帝的爱"(Mansfield,《〈君主论〉前言》,页 x - xi)。所有的道德原则都有一条前提:"扬善"(《君主论》,第 15 章)。在大多数情况下,理查演的是魔鬼,而使他看起来像个圣人的正是他明白言语——特别是他自己的言语——的重要性。安夫人由于不能看透理查的心而感到心烦意乱,她不知道是不是要相信理查的话:"我愿知道你的真心。/它在我的话里已经表露无遗。"(I. ii. 192 - 193)马基雅维里最得意的门生之所以为人所知,更多的是因为他们善于用语言发动战争,能够巧妙地利用褒贬的标准,而不是因为他们在战场上的英勇善战(参《君主论》,第 15、18 章)。

在《君主论》和《史论》中,马基雅维里重新界定了美德和恶行,为僭主制起了一个新颖而又好听的名字,并加以论述。如此一来,人们将学会如何作恶,也正是由于马基雅维里的解释,人们才学会如何为那些通常要受到谴责的行为辩护。克拉伦斯告诉理查自己被捕的原因——"因为我的名字是乔治",理查认为,克拉伦斯应该"再受洗一次"(I. i. 46、50;参《君主论》,第 15 - 17 章;《史论》卷一,第 25 - 27 章)。通过再洗礼获得拯救,有两种方法可以实现:重新解释被指控者的动机(《史论》卷一,第 9、18、29 章);装作屈服于某种必然事件,以掩饰自己的力量和意图(《君主论》,第 15 章;《史论》卷一,第 10、17、29 章)。[②]新君主应该间接地统治自己的臣民(《君主论》,第 3 章;I. iii. 329 - 334, iv. 221; IV. iv. 225 - 226)。马基雅维里倾向于使用"执

① 关于普通人的虔诚,参 II. iii,"上帝"一词在 47 行里出现了 7 次。参《君主论》第 18 章,该章论述了假装虔诚的必要性。

② 参拙文《马基雅维里与恺撒》(Machiavelli and Caesar),见《自然权利与政治权利》(*Natural Right and Political Right*, Carolina Academic Press, 1984)。

行官"(*executive*)一词。[①] 执行官是指佯装仆役、表面上服侍他人、对自己却不管不顾的君主。最了不起的君主也就是马基雅维里笔下的君主,其统治最为间接、最不为人所觉察。他通情达理,教导他人如何获取并保持自己的地位,从而服务于后者(参《君主论》,第 11 章)。

理查觊觎王位,一开始却甘愿降低自己的身份,在他的爱人面前表现得非常谦卑,以掩饰自己的野心(I. i. 76 - 78,ii. 127 - 130,iii. 124;II. i. 74;III. i. 132 - 135,vii. 17、153 - 163、204;IV. iv. 336;参《史论》卷一前言;卷一第 13 章)。从官方来讲,他并不是统治者,只是一个"卑微的忠心耿耿的奴仆"(I. ii. 206,iii. 121 - 124;IV. iv. 355;参《君主论》献词及第 6 章,第 6 章提到摩西时,认为他"仅仅是个执行官")。既然表白爱情不言而喻是在承认自己的弱点、不足和劣势,那么这位情人必然在逻辑上受制于他心爱的人。可以说,就其屈从性而言,他的爱情使得她有机会也有权利去统治和发号施令。[②] 然而,若君主仅仅以有情人的面目出现,这个权力的等级关系就会颠倒过来。通过把心爱的人放在台上,给予她荣耀,双方的相对地位就从根本上发生了变化。因为只要对自己有利,施爱一方随时会收回自己的感情,并宣称服从另一方。因此,在更多情况下,受爱一方要依赖于施爱一方。如果前者因为后者表白爱意而为自己的地位感到骄傲,那么情况更是如此(参剧本 III. v. 24 - 32;参 Mansfield 关于命运女神和求婚人的论述,《〈君主论〉前言》,页 xxiv)。我们很难拒绝爱情的表白,因为"报复爱你的人/极不合理"(I. ii. 134),而且我们也想受人崇拜。爱情表白利用了我们的虚荣心和自尊心(参《君主论》,第 23 章)。理查对恭维的话充耳不闻,因为他心中充满了自卑。他"不能成为有情人"(I. i. 28),原因不在于他容貌丑陋(爱他的人并不是没有),而在于他深信,爱他的人都是傻瓜。

理查的"爱"让接受他爱的人丧失了尊严,一贫如洗。在理查和观

---

① H. C. Mansfield, Jr,《驯化君主:现代行政权力中的矛盾》(*Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York, 1989),页 121 - 149。

② Allan Bloom、Harry Jaffa 编,《莎士比亚的政治学》(*Shakespeare's Politics*, New York: 1964),页 51、133 - 135。

众眼中，一旦他们对理查的花言巧语言听计从，他们的尊严就会降低。得到马基雅维里宠幸的人也同样一贫如洗。巧言令色的人虽然高举振兴国家的旗帜，却使国家变成了一群强盗的政治共同体。① 他使用"国家"一词时始终都带有个人色彩；爱国主义就是忠诚于某人的国家，这个国家不是自己的就是别人的。② 爱国主义要么是自私自利，要么是愚蠢行为，这取决于爱国者是不是属于统治阶级（参《佛罗伦萨史》卷三，第 13 章）。国家不再是一个致力于美德和共善（common good）的机构，而只是一种工具，用于表达和满足更为复杂更为阴险更为强大的私心。

马基雅维里急于向天赋上逊色于他的人阐明，如何实现他们的个人野心。他的门生几乎没有注意到他们为此项帮助而付出的代价。③ 马基雅维里式的君主以间接的方式统治自己的臣民，即以爱情表白为幌子，掩盖自己的权力，并使人们认为他的"罪过"是由于关心他们的幸福而引起的（I. ii. 38 – 39；参《君主论》，第 26 章；《史论》卷三，第 41 章）。想要以此方式统治的君主必须首先摆脱自高自大，以免想当然地认为自己拥有统治权，声称那些只有"通过武力或欺骗"才能获得的东西理所当然地属于自己（参《佛罗伦萨史》卷三，第 14 章）。在马基雅维里的政治学中找不到自然权利（或自然正确），因为任何人都没有权利凭借自己的天性统治他人。一位君主若是希望保持自己的地位，不仅一定要作恶，而且一定要学会如何作恶。他必须放下架子，在心理上准备好对自己的臣民投其所好（《史论》卷一，第 27 章）。因此，理查最大的成功，即他最难以令人忘怀的马基雅维里式行动，就是向安夫人求婚（关于向命运女神求婚，参《君主论》，第 25 章）。

---

① 《君主论》第 16 章；Clifford Orwin，《马基雅维里的异端慈善》（Machiavelli's UnChristian Charity），载 *American Political Science Review*，1978（72）。

② 关于马基雅维里如何使用"国家"一词，参 H. C. Mansfield，Jr，《论现代国家的非个人性》（On the Impersonality of the Modern State），载《美国政治学刊》（*American Political Science Review*），1983 年总第 77 期。

③ 参拙文《马基雅维里的现实主义》（Machiavelli's Realism），载《政治学刊》（*Review of Politics*），1985 总第 47 期，页 226 – 229。

1471年,威尔士王子爱德华(安夫人的丈夫)死于条克斯伯里之战。同一年,囚禁于伦敦塔的父亲亨利六世也原因不名地死去。1474年,理查娶了安夫人。莎士比亚夸大了理查的恶行,使得我们对理查的能力——即马基雅维里意义上的virtù[①]——佩服得五体投地。《亨利六世(下)》和《理查三世》把一些历史事件进行了压缩,使得安夫人的丈夫和公公被谋杀以及理查向安夫人求婚只是连续几天内的事情(关于有必要"一下子"实施自己所有的残酷措施,参《君主论》,第8章)。在《亨利六世(下)》中,战争结束后,爱德华四世、理查和克拉伦斯先后下手,刺死了安夫人的丈夫这个无礼的手无寸铁的阶下囚(V. v. 38-40)。然后,理查自己去伦敦塔杀害了国王亨利六世(《亨利六世(下)》V. v. 46-50, vi. 56-67)。安夫人正为亨利六世送葬,就"在这个看起来极其令人不快的场合里",理查提出要安夫人嫁给他。这个场景过于离谱,人们通常认为其"根本不可信"。[②] 这或许是对的,但它也是一个创举,其大胆程度足以让观众感到目瞪口呆(I. ii. 44-45;参《君主论》,第7章)。

可曾有过女人在这种心情之下被人求婚?
可曾有过女人在这种心情之下被人争取到手?
我要把她据为己有;但我不会长久地占有她。
什么,我杀死了她的丈夫,又杀死了她的公公,
在她内心极度憎恨我的时候,我又来娶她为妻;
她满口诅咒,满眼泪水,
旁边那具血淋淋的尸体,表明了她的憎恨;

① H. Walpole,《国王理查三世之谜》(*Historic Doubts on the life and Reign of King Richard* Ⅲ,1767),重印于《理查三世大争论》(Richard Ⅲ:The Great Debate,New York),页160-165。

② F. S. Boas,《新注本》,前揭,页54。Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页202-203、206。W. Clemen,《莎士比亚〈理查三世〉中的传统与创新》(Tradition and Originality in Shakespeare's *Richard* Ⅲ),载*Shakespeare Quarterly*,1954年第5期,页254。

上帝，她的良心，还有这一切都是我的障碍，
除了纯粹的邪念和虚伪的外表，
没有朋友能够支持我去求婚。
但在绝难成功的情况下，我居然把她骗到了手！（I. ii. 227－237）

理查向安夫人打招呼时，安夫人正悲痛欲绝，一心想着复仇。“忍心做这事的人，他的心真该受诅咒！／让这血流出的人，他的血真该受诅咒”（I. ii. 14－15）。理查是罪恶的化身，是“邪恶的魔术师”、“地狱里可怖的差役”、“畸形丑陋的东西”、没有一丝“恻隐之心”的野兽、“丑得超乎想像的”“略具人形的丑鬼”和“魔鬼一般的奴才”（也可参 I. iii. 229）。理查无话可说，但他倒可以做一件事为自己的行为开脱：“现在你除了上吊之外，无法为你自己赎罪。”（I. ii. 84）

理查需要娶爱德华的遗孀，以增加他要求王位的筹码（I. i. 58－59）。但是，象理查这样聪明的人为什么要在这个节骨眼上向安夫人求婚呢？等到安夫人的悲痛平息下来再做这件事不是更明智吗？只有傻瓜才会选择这样不吉利的时间去表白爱情。理查的“疯狂”比表面看上去更加具有马基雅维里特征。理查求婚的时间安排极其高明。为赢得安夫人的芳心，理查必须找到一种方法，打消她的怀疑。理查是个聪明的恶棍，而他聪明的名声倒成了绊脚石，于是他又聪明地利用了这块绊脚石。理查在安夫人对他恨之入骨的时候还要鲁莽地去求婚，这样一来，他看起来就像一个被爱情冲昏了头脑的人，无法清楚地思考问题。他伪装成完美的基督徒，对安夫人的侮辱充耳不闻，“以德报怨，以祝福代诅咒”（I. ii. 69，iii. 334）。在理查看来，安夫人是个“可爱的圣徒”，是“天使……其美貌非言语所能形容”，使得理查做梦都想着她。

如果你的复仇之心不能宽恕我，
瞧，我现在把这柄尖锐的宝剑借给你；
你若是高兴，就把它插进这忠实的胸膛，

把那崇拜你的灵魂放出来，
我坦露心胸，受你致命的一击，
跪下来求你处我死刑。(I. ii. 173 - 178)

但理查不仅要让安夫人相信他的真诚，还要洗刷掉自己身上"别人假想的罪行"。但如何才能洗刷掉呢？理查把自己的行为归咎到了安夫人身上(参《君主论》，第18章；《史论》卷一，第29章；《佛罗伦萨史》卷三，第13章)。他否认自己应对爱德华的死承担责任，但安夫人知道得更清楚："你这个臭嘴在撒谎，玛格丽特王后亲眼看见/你那只杀人的剑沾着他的血，冒着热气"(I. ii. 93 - 94)。对于安夫人的问题——"国王不是你杀的么"(I. ii. 101)，他肯定性的回答更加重了他的困境。但理查大胆地问了安夫人一个问题，这个问题牵涉到动机问题，也只有他自己能回答："使得这两位金雀花王朝成员，亨利和爱德华，/不幸横死的主使/不是和动手杀他们的人同样有罪吗？"(I. ii. 117 - 119)

理查在原因与结果之间所做的区分让安夫人措手不及："你就是主使，也是那个最可恨的下手的人。"(I. ii. 120)理查对此做出了相反的回答："你的美貌才是产生那个结果的原因。"(I. ii. 121)他求婚的时间安排增加了这种说法的合理性。安夫人刚才还在谴责理查的"恶行"，现在她必须根据理查的动机重新考虑自己的判断。她沮丧地看到，她在谴责理查的同时也在谴责自己。若理查是个谋杀犯，她就是他不知情的同谋。迷恋于安夫人美貌的理查为了能够"在[她]温柔的怀里度过一小时"，宁愿去"杀尽世人"(I. ii. 123 - 124)。当然，正如理查不会因为自己的丑陋而承担责任一样，安夫人也不会因为自己的美貌而承担责任，但她却想到了别的地方："如果我曾想到这一点……/我早就用这些指甲抓碎我的美貌"(I. ii. 125 - 126；参 IV. iv. 216 - 218)。

理查降低自己的身份表白爱情，把一切都打乱了。与他相比，安夫人的悲惨处境黯然失色。安夫人成了他的光明、他的生命(I. ii. 130)、他的上司。并且，不管是多么无意，她还是他"杀死金雀花王朝

成员，亨利和爱德华”的帮凶。

理查：亲爱的夫人，你的眼睛已经使得我的眼睛充满了爱意。

安夫人：愿我的眼睛是妖蛇的眼睛，置你于死地！

理查：我也愿它们是，我好立刻死去；

因为它们现在让我求死不得。(I. ii. 149 – 152)

在理查表白爱情之前，安夫人所能做的只能是挥动拳头，毫无用处地狂怒，祈求苍天为她报仇，而现在，理查给她机会，让她来惩罚他。

理查：那么，吩咐我自杀，我会照办。

安夫人：我已经吩咐过了。

理查：那是你在气愤之中说的。

再说一遍，只要你话一出口，

我这只手，曾因为爱你而杀死你的爱人，

将因为爱你而杀死一个更为真心爱你的人。

对于这两个人的死，你将都是帮凶。(I. ii. 186 – 191)

理查的屈就使安夫人无所作为。她自己不能动手杀死理查，也不能让他自杀。已经是两起谋杀的帮凶了，她不愿意成为第三起谋杀的帮凶(I. ii. 185)。然而，因为她不愿意惩罚理查，她既无权要求上帝为亨利之死报仇，也不能坚持认为，理查“现在除了上吊之外，无法为自己赎罪”。因为理查渴望成为“她的丈夫和她的父亲”，以示补偿。安夫人几乎不能抗拒他，因为后者让她忘掉悲痛并“帮她得到一个更好的丈夫”(I. i. 155 – 156, ii. 138 – 144。参《曼陀罗》V. iv，这里把卡利马科[Callimaco]称为卢克蕾佳[Lucrezia]的父亲)。理查刚才还是个“恶棍”，“不遵守上帝的律法，也不遵守人间的常理”，但现在，安夫人却接受了他的戒指，高兴地给予了他所请求的恩惠，并使“他成为最有资格的吊丧者”，去主持“这位高贵的国王”的葬礼(I. ii. 70。参 Strong

对这个场景的论述,T. B. Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页206-208)。看到自己表演成功,理查满心欢喜:"她居然垂青于我/……我的一切还不抵爱德华的一半,她竟然垂青于我。"而安夫人看到理查"如此悔过",也是满心欢喜,其程度仅次于理查。

无论在这里还是别的地方,理查都装出一副执行官的样子,表面上是按别人的吩咐行事,实际上是要为自己的行为推脱责任,掩饰自己当王的野心(I. i. 63-65、106, iii. 89-90、173-180、323-330, iv. 171; II. ii. 21、151-154)。最后,在接受王位时,理查声称,这"违背了[他的]初衷",并很不情愿让自己的意志服从了国民的要求(III. vii. 140-172、203-205、230-235)。理查可能"没有潇洒的外表"(I. i. 16),但他的丑陋仍然可以让他扮演一个有情人的角色,并让他假装屈服于被爱一方的意志。

心胸博大之人自负于自己的美德,而不会在不如自己的人面前降低自己的身份。他们视功名如粪土,因此,不会搞阴谋诡计或趋炎附势来获取理应属于自己的东西(H. B. Jaffa,《悲剧、喜剧和历史的统一》,前揭,页288)。然而,拥有美德的人理应得到的东西常常被人扣留。对理查而言,爱德华、亨利六世和克拉伦斯比他更具有美德,但他们的横死证明,这个世界并不是实践美德的家园(I. i. 118-120, ii. 104-108、239-245; III. i. 79、94)。理查的结论让人想起马基雅维里在《君主论》第15章中所做的陈述:"想在一切事情上都发誓为善的人,在这么多不为善的人中间肯定会遭到毁灭。"为避免因为理查谋害自己的侄儿而过分地谴责他,我们应该注意到,如果不是"理查三世竭尽全力收集各种各样的证据,证明自己继承王位的合法性,困扰英国一百年的……叛乱和暴政"将会继续下去。[①] 理查需要"谋杀[伊丽莎白的]兄弟们,然后再娶她",这样,他不仅可以"及早遏制"对他"有害

① T. B. Strong,《莎士比亚:伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》,前揭,页201。也可参本剧,英国是个"孱弱的国家"(II. iii. 30),她"疯狂已久,伤害了自己"(V. v. 15-41)。

的可能之事”，而且可以给英国带来和平（II. ii. 57 -61，iv. 471 -472）。显而易见，李士蒙（Richmond）正符合这个标准。他娶了伊丽莎白，联合起约克和兰彻斯特两大家族，医治好英国的“国内创伤”。比起理查，李士蒙要稍微诚实一些，但他的行为同样是出于政治上的需要，而不是爱情（IV. iii. 40 -42，iv. 256、343、416；V. v. 29 -40）。

另外还有一个令人感到棘手的类似情况。克拉伦斯临死之前请求上帝饶恕他“无辜的妻子”和“可怜的孩子”（I. iv. 72）。理查饶恕了他们，只是因为他们对他的统治构不成威胁：“给我找一个低微寒苦的绅士，/我要即刻把克拉伦斯的女儿嫁给他。/那男孩子笨得很，我不怕他。”（IV. ii. 52 -54，iii. 36 -37，iv. 145 -146）克拉伦斯的孩子后来出现在舞台上，悲叹自己的命运：“除了克拉伦斯，我们还有什么依靠，而他去世了。”（II. ii. 75）这似乎是个戏剧手法，通过向我们展现暴政下无辜的受害者，来加深我们对理查的痛恨。但克拉伦斯孩子的出场同时也给李士蒙后来所宣称的道德上高人一等蒙上了阴影（V. iii. 241 -272）。伊丽莎白时期的观众会看到，克拉伦斯“最后的祈求并没有被满足，因为亨利七世和亨利八世由于害怕他的妻子和孩子要求继承王位，把他们全部杀害，这个事在当时传言甚广”（L. B. Campbell，《理查三世》，前揭，页 223 -224；Wright，《新注本》，前揭，页 5，注 30；参《史论》卷三，第 4 章）。克拉伦斯的妻子和孩子“使[这些人]坐卧不安”，因此，为了避免国家出现“不堪一击”的情况，他们必须被斩首（IV. ii. 60、72）。

玛格丽特（参《亨利六世（下）》I. iv. 79 -180；I. iii. 173 -186）、爱德华六世、克拉伦斯、理查、李弗斯、沃恩、格雷、黑斯廷斯和白金汉都不清白，都有罪（II. iii. 27 -28）。当然，亨利七世和亨利八世可以说也同样如此（莎士比亚也是持这种说法，只不过更为隐蔽）。理查若不是有独白，他与其他人在言行上的罪恶程度可能是一样的（T. B. Strong，《莎士比亚：伊丽莎白时期的治国之术和马基雅维里主义》，前揭，页 201）。除了剧本中没有明确说明的玛格丽特和亨利七世之外，《理查三世》中所有人都有负罪感，甚至那个据说没有良心的理查也是如此（IV. i. 82 -84；V. iii. 73 -74、119 -223）。

李士蒙的胜利是由于他排斥马基雅维里主义的结果吗？或者说，理查之所以失败是因为在实践马基雅维里主义方面，李士蒙比他更高一筹吗？在对士兵的演讲中，李士蒙先是肯定了他们的正义性，接着更多地是诉诸于士兵的贪婪。理查的士兵尽管在人数上占有优势，也需要激励，但理查毫无缘由地闭口不提他们事业的正义性，只考虑到士兵担心自己的"田产"和"美貌妻子"的安全以及敌人的劣势："记住你们要对付的是些什么人，/是一群流浪汉、流氓、亡命之徒/不列颠人中的渣滓和卑鄙下流的贱民。"理查要让自己的士兵相信，李士蒙是个"卑鄙的家伙"，他的军队只是些"横行无忌的贱民"，是"一群活得不耐烦的饥饿的乞丐，/要不是梦想在这一场愚蠢的冒险中有所收获，早就上吊自杀了"。理查若是取得了胜利，也不会有任何荣耀，因为，打败"这些可怜的鼠辈"不值得称道，他需要"干几番大事业，成为杰出的典范"（马基雅维里语，参《君主论》，第 21 章），以掩饰自己的罪恶。他愚蠢地利用恐惧来增强战士们的决心，因为，正如李士蒙一针见血地指出的那样，"除理查之外，与我们交手的人/都宁愿让我们而不是他们追随的那个人获胜"（V. iii. 11、238 - 272、315 - 342）。理查利用充满花言巧语的爱情表白成功地掩饰了自己的自私行为；然而，当被迫指望赤裸裸的、没有爱情或欺骗修饰的恐惧时，他总是输得很惨（IV. iv. 494 - 496；V. iii. 343 - 345。关于马基雅维里如何把爱与畏惧结合起来，参 C. Orwin，《马基雅维里的异端慈善》，前揭，页 1224 - 1226）。

马基雅维里的学说常常被人误解。马基雅维里的目的不是复兴英勇精神，而是把握爱情，表白爱情。信奉马基雅维里学说的君主统治国家时，依赖的不是用自己的道德优点来打动人，而是通过谦逊和胆识使自己的臣民感到满意和惊愕，准确地说，是使他们既感激又畏惧。马基雅维里和他的门生都不能冒险去表现英勇或愤怒，以免他们据理索要那些只有通过武力或欺骗才能得到的东西。难怪马基雅维里写了三部喜剧（《安德罗斯的女人》、《克莉齐娅》和《曼陀罗》），而没有写悲剧。所有这些戏剧的目的都是要清除阻碍恋爱双方结合的因素。

理查不费吹灰之力就骗住了贵族阶层和伦敦市长,但他的能言善辩不能打动大众,因为他争取民众支持的策略根本不符合马基雅维里的精神(II. iii;III. v. 75 -94,vii. 1 -42)。理查让白金汉在对民众讲话时"暗示"爱德华四世和他的孩子都是"私生子",要"强调爱德华四世的可憎淫欲/而且,后者还像野兽一样变换淫欲胃口"(III. v. 80 -81)。理查真的认为,暗示爱德华四世的几件"罪恶"、自己侄儿的私生子身份以及他自己的"高贵"血统,就能够说服民众让他而不是他的侄儿继承王位吗(II. iii. 8 -15)?理查提出王位要求的依据包括他的"仪表和高尚的胸襟"、"战时的策略与和平时期的睿智"以及"宽大、美德和谦恭"(III. vii. 14 -17),这是非常荒唐的。理查从来没有做过讨好民众的事情,至少就我们所知而言的确如此(参《君主论》第16章中关于恺撒的慷慨的叙述)。

理查的外交政策也有悖于马基雅维里的学说。与亨利五世和年轻的爱德华五世不同,理查没有帝国雄心(参 M. J. Frisch,《莎士比亚的理查三世和僭主的灵魂》,前揭,页2 -4)。亨利五世与法国作战,以掩饰自己篡位的事实,但奇怪的是,理查仅满足于当英国的国王(《亨利四世(下)》IV. v. 213 -214)。[①] 这个恶棍拒斥爱德华四世的和平,因为他"嫉恨这年头无聊的享乐"。具有讽刺意味的是,他策划阴谋的目的却是要建立意义更为深远、时间持续更久的和平。若理查的意愿得以实现,就不会再有人与他争夺王权了:"除了我之外还有谁是约克嫡系的继承人?/除了伟大的约克嫡系继承人,还有谁是英国的国王呢?"(IV. iv. 471 -472)理查似乎没有意识到,既然自己有权利从自己的侄儿手中夺取王权,李士蒙如果有能力,同样也有权利夺他的王权。马基雅维里式的君主不能认为,自己的合法性理所当然。

爱德华五世曾对白金汉说,他成人之后,希望通过战争"夺回我们在法国的古老权益"。假如他真有此意,那么他与理查一样不会顾及和平与正义(III. i. 69 -93。参 Bloom 和 Jaffa,《莎士比亚的政治学》,

① ohn Alvis,《蒙默思传》(The Career of Henry Monmouth),载 *Shakespeare as Political Thinker*,前揭,页107 -111。

前揭,页 113 – 114;J. Alvis,《蒙默思传》,前揭,页 109 – 112)。我非常怀疑莎士比亚会赞同爱德华五世的野心:仿效恺撒这个僭主。在《理查三世》开篇,虽然讲话人蔑视和平,但也颂扬了它,而戏剧的末尾则是李士蒙的祈祷:“愿上帝让和平在这里长驻,阿门!”

在《理查三世》中,莎士比亚使我们发出疑问,理查的僭政如果没有基督教是不是可能?基督教是不是阻碍了英国的和平和幸福?马基雅维里反思罗马的基督教征服和统治,由此得出启示,提出了关于间接统治的学说,并且,他还亲自宣扬和实践了这一学说。教士只是以上帝的名义统治君王和民众,或者按照马基雅维里所说,教士假装服从于上帝的旨意,以掩饰自己的统治(参《史论》卷一,第 11 章。在这一章中,马基雅维里提到努马[Numa]假装与一仙女对话)。同样,理查的成功之处在于,他以爱情表白为幌子,假装屈从于受爱的一方,来统治自己的臣民。

理查激起德比(Derby)、黑斯廷斯和白金汉向王后的兄弟复仇的欲望之后,叹了一口气,接着“引用了《圣经》上的一句话,/告诉他们,上帝要我们以德报怨”(I. iii. 328 – 334)。难道基督教不是犯有同样的罪过吗?它不是一方面要求慈善,另一方面放纵并激起我们的复仇欲望吗?在《理查三世》一剧中,受害者一次又一次地恳求上帝为他们所受的伤害报仇,不仅在来世报,还要在现世报。对理查而言,亨利六世和爱德华被谋杀是神在复仇,因此,实际上是“上帝,而不是我们,惩罚了你血腥的罪行”(I. iii. 173 – 180、185)。基督教教导人们说:

> 若上帝为了这件事而治罪,
> 那么,你知道他会公开治罪。
> 不要从他手中把这项工作抢过来。
> 他无需假手他人或非法手段
> 即可铲除得罪他的人,

然而,这种神意学说却给某些人提供了借口,使他们能够按照自己的意愿去惩罚自己的敌人(I. vii. 218 – 222)。李士蒙集结军队,驶

向英国，没有恳求神的恩准。一直到与理查交锋的前夕，他才祈求上帝，“让我们执行您的惩罚”，因为他此时当王的野心特别强烈。

对于野心家而言，神意说是个天赐之物。或按照马基雅维里的说法：“如果一位君主赢得并保持自己的国家，人们总会认为，他所采取的手段是光荣的，并加以称颂”（《君主论》，第 18 章）。《理查三世》中的普通民众念念不忘基督教的律条——“让上帝裁决一切”，并希望它适当地约束贵族的行为，但贵族们都野心勃勃，怎么能约束自己呢（II. iii）？既然上帝的“仆人”自己需要惩罚，那么，为个人的野心和复仇行为做道德上的辩护总会存在，如此一来，国家也总会处于内战的边缘。

我倾向于认为，勃拉肯伯里（Brakenbury）下面的评述代表了莎士比亚的观点：

> 王侯值得炫耀的不过是他们的头衔，
> 以内心的劳苦换取表面的光荣；
> 为了不可捉摸的想像中的乐趣，
> 他们时常感到无穷无尽的心烦意乱；
> 因此，在他们的头衔和卑贱的名姓之间，
> 除了一点虚名并无分别可言。（I. iv. 78 – 83）

果真如此的话，莎士比亚的《理查三世》最重要的启示是荣誉的缺陷，以及其暗示出的私人生活的优越性，这就与马基雅维里背道而驰了。

（译者单位：广东海洋大学外国语学院）

莎士比亚笔下的理查三世与僭主的灵魂

弗里希(M. J. Frisch)
李春长　译

> 恺撒的许多成功……没有使他转移自己天生的进取精神和抱负,去享受自己千辛万苦所获得的东西,而是激励他去继续建功立业,去筹划更伟大的事业,去渴望新的荣耀,就好像他已用完了自己所拥有的一切。因此,他的内心仅仅是要超越自己,仿佛他是另外一个人。他所感受的也只是他所做的和计划要做的之间的一种对峙。(普卢塔克,《恺撒传》58:3)

莎士比亚的理查三世与苏格拉底在柏拉图的《王制》(*Republic*)中所描述的僭主不同,因为理查三世身上有一股迷人的魅力。理查的性情中有一种东西会让我们情不自禁地着迷。考虑到理查从一开始就"决心做一个恶棍"(I. i. 30),这就越发显得不可思议。他令人惊叹的应变能力和一语双关的表达才能足以令人神往。莎士比亚以卓越的技巧刻画了这位僭主的狡猾,使我们的情感不由得跌宕起伏。反思理查的性格让我们得到了乐趣。在这种乐趣中,在莎士比亚展现理查的各种场景中,我们似乎忘记了那个冷酷无情、工于心计的僭主,他精彩的智力把戏盖过了——在某种程度上甚至是遮蔽住了——他丑恶的

灵魂。然而,理查的杰出才华无论多么有魅力,一旦他策划了谋杀自己年幼的侄儿,这种魅力就荡然无存了。

比起柏拉图的对话,莎士比亚在刻画理查三世时,其描写僭主灵魂的方式更为直接,因为我们在这里看到了一个行动中的僭主。在莎士比亚的戏剧里,僭主的灵魂不是纯粹的谈资,而是真实可感的东西。作为一种观念,这位僭主是无限自恋的完美范例。理查对自己的欺骗能力最为自豪,但他并不像自己想像中的那样成功。在《亨利六世(下)》,也就是《理查三世》之前的那部戏剧中,理查认为自己比马基雅维里更高一筹,能够成就别人试都不敢试的事业,能让不可能之事变得似乎可能(《亨利六世(下)》III. ii. 193)。只是传授而没有实践僭主艺术或欺骗艺术的马基雅维里比其他人更善于伪装,因此,他应该被认为是竞争僭主最强大的选手。我们有理由认为,理查对这个事实并不是不了解。因此,我们可以认为,理查乐意与马基雅维里作比较,说明他要挑战那位哲人为世人所公认的高人一等的政治实践知识。

显而易见,与理查策划阴谋同步的权力意识一直指引着他的政治生涯。对权力无休止的追求驱使着他,然而,他的快乐在于追求权力,而不仅仅是拥有权力。他对王权感兴趣更多地是因为得到王权后,他可能遇到一些令人振奋的问题,而不是因为可以通过王权得到什么东西。在整部戏剧中,理查和小王子爱德华(Edward)之间的对抗可能最具有启示意义。得知自己和弟弟要被送进伦敦塔,爱德华表示出对这个地方的厌恶,并问这个塔是不是恺撒建造的。他还说了一段近乎旁白的话:恺撒死后,其名望仍在。因此,死亡并没有能够征服这位征服者(III. i. 68 - 69、87 - 88)。赞扬恺撒意味着某些显而易见的东西。恺撒似乎是爱德华的原型。对于那个一心一意要夺取王权的人,爱德华引入恺撒的事迹是向他讲明比王权更崇高的目的。理查的问题在于,一旦王权在握,他的权力欲就停滞不前了。理查与恺撒不同,他没有后者那种大帝国梦。他甚至没有兴趣收复他哥哥的前任亨利六世在位时在法国丧失的领土。但爱德华说,若自己有生之年能当上国王,他将恢复英国在法国自古以来的权利(III. i. 91 - 92)。

当然,我们没有理由认为,理查在登上王位之后,会满足于世俗统

治。他清楚地知道,对于像他这样无意于烦恼和重负的人来讲,"王权金色的桎梏"会强迫他们去承受"无穷无尽的烦恼"和"重担"(III. vii. 145、222、228)。然而,他把英国王位看作"世间荣耀的顶峰"(IV. iv. 245),对这个王位的孜孜以求激励着他采取行动。只要听听他的话,就很容易明白这一点:"世上其它任何欢乐能比得上/发号施令、统治世人吗?[因此],我在世之日一定要戴上王冠。"(《亨利六世(下)》III. ii. 147、166、168)爱德华王子暗指恺撒伟大的帝国梦,是要让理查知道比谋取王权更伟大的目标,如此一来,就对照出理查的鼠目寸光和恺撒的高瞻远瞩。但理查把自己的权力欲仅仅用于攫取王权上。对他而言,没什么欢乐比这更美好。

理查与年幼的爱德华王子之间的一段对话需要进一步阐明。爱德华对恺撒的评论很可能在理查的心中投下了一层阴影,使他怀疑自己自吹自擂的高人之处。理查毫不犹豫地声称自己超过了马基雅维里,但对于恺撒,他却没这样说,这让我们觉得有点问题。在博斯沃思(Bosworth)决战前夕,理查向自己的军队所做的演说最能体现他与恺撒之间的差异。他讲到:"这些不列颠杂种,我们的祖先/曾在他们本土战败过他们,沉重地打击过他们,/并载入史册,让他们的后代蒙羞。"但他从来没有想过要收复英国在法国失去的领地(V. iii. 334-336)。爱德华专注于军事功绩才使他强调要打回法国去。如果爱德华收复了英国在法国的领土,他有望征服整个法国,进而让法国与英国统一于英王的统治之下。显然,他的梦想很容易转变为帝国主义。

爱德华致力于在军事上建功立业,因此会对外作战和征服。他很可能读过恺撒的《高卢战记》,因为他认为这部书使得恺撒永垂不朽。他甚至认为,正是书中所包含的机智和智慧使恺撒的英勇流传至今(III. i. 86)。恺撒死后,其伟大将会被一代又一代的人所敬仰和称颂。不言而喻,理查借助于莎士比亚而不朽,但恺撒则是由于自己的功绩和历史著作而不朽。显而易见,恺撒想让人们在他死后记住他。正是这个原因使得他不断地成就越来越伟大的事业,以超越自己过去的功业,但他伟大事业的顶峰却是《高卢战记》。这本著作使得他的伟大更加光彩夺目。恺撒不需要一个莎士比亚为他的伟大添枝加叶。理查

则因为莎士比亚而声名狼藉,但这种臭名声却让人们记住了他。年幼的爱德华王子称赞恺撒使得理查显得非常渺小。

普卢塔克(Plutarch)刻画的恺撒最能让人们清楚地看到理查和恺撒之间的区别。普卢塔克说,恺撒在与自己比赛,以超越自己,因为他要

> 去筹划[比他过去的功业]更伟大的事业,去渴望新的荣耀,就好像他已用完了自己所拥有的一切。因此,他的内心仅仅是要超越自己,仿佛他是另外一个人。他所感受的也只是他所做的和计划要做的之间的一种对峙"(普卢塔克,《恺撒传》58:3)。

与此相反,莎士比亚的理查意欲通过征服别人向自己证明自己,显然缺乏与自己进行斗争并超越自己的动力。因此,他反复出现的独白(最后的一处除外)可以看作是在培养自信,以增强自己勿庸置疑的价值感。无论夺取英国王位有多么艰巨,他都深信自己绝对能够成功,但若让他树立除此之外的远大目标,与自己进行斗争,他则完全缺少这方面的动力或决心。他没有为自己设立新目标的动力或欲望。他的鼠目寸光制约了他的行动。

理查的确认为自己几乎能够成就任何事情,但这仅仅局限于通向王位的路途之上。他无意于承担治国的重负或建立帝国。理查让我们相信,他只通过言语和劝说就有能力策划一切事情(《亨利六世(下)》III. ii. 182 - 193)。他所做的事别人甚至试都不会去试。比如,理查曾谋害了安夫人(Lady Anne)的丈夫和公公,但他却在她公公尸体的旁边向她求婚!谁也不会想到,安夫人竟然会受到他花言巧语的欺骗,陷入难堪的境地,因为她不得不与之生活在一起的第二位丈夫曾杀害了她的前夫。理查因为赢得了安夫人而得意洋洋,但他高估了自己的能力。那些对他了如指掌的人都清楚地知道,他阴险狡诈。理查可以攻破安夫人构筑的围墙,但前朝王后伊丽莎白没有上他的当,她明白,理查追求她女儿伊丽莎白公主只是在装模做样。她假装勉强

同意理查向自己的女儿求婚,使理查深信自己得到了她的支持。我们有理由认为,理查以为伊丽莎白相信他的诚实是在自欺欺人。他似乎没有发现自己的不足,也不能正确地认识自己。

理查基本上没有让良心左右过自己,但他的良心在他睡着时却处于主导地位,因为他或他安排的人所谋害的那些人的灵魂出现在了他的梦里。这个冷酷无情如岩石一样的人声称既不怕天堂也怕地狱,但最后还是由于痛苦的灵魂所带来的内疚而毁灭了(V. iii. 179 - 204)。他声称自己不为良心所动,然而,一旦他愿意承认自己"怯懦的良心"使他感到恐惧,他似乎就不再是以前的理查了(V. iii. 179)。这里的语气与以前截然不同,因为理查之所以是理查就在于没有良心。不可否认,他在这里与良心发生了令人感到恐怖的正面冲突。在这个冲突之前,已成为他妻子的安夫人向我们表明,她从来没有和他睡过一夜的安稳觉,因为她总是被后者的恶梦惊醒(IV. i. 82 - 84)。我们不禁怀疑,他以前在自己的恶梦里是不是也与良心发生过正面冲突。关于这一点,只有他妻子才能揭示出来。前任王后玛格丽特(Margaret)早先曾向理查预言:"你那凶恶的眼睛永远不得安眠,/一闭眼就做恶梦,/成群的恶鬼便来惊吓你。"但除此之外,我们没有任何其他信息(I. iii. 225 - 257)。玛格丽特诅咒之后,理查有可能在夜里受到了她所预言的恶梦的困扰,因为在谈到要谋害年幼的两个王子时,他说他们"使我白天不得安心,夜里不得安眠"(IV. ii. 72)。他不得安眠可能是因为他想起亨利六世和一位爱尔兰诗人的预言而感到忧心忡忡,亨利六世和那位爱尔兰诗人曾预言,李士蒙(Richmond)"将来有可能做国王"(《亨利六世(下)》IV. iv. 74),并且,"理查见过李士蒙之后活不了多久"(IV. ii. 94 - 96、104 - 105)。

在很长一段时间内,理查成功掩饰了自己做恶梦的事实。在那场几乎完全使他神经失常的恶梦之前,他很少提起自己的梦魇之事。人们可能认为,他是想把它们隐瞒起来。无论人们的结论如何,一个明显的事实似乎是,他没有把他头脑里想的东西全部告诉我们。在他的灵魂深处,那依稀可见的负罪的阴影直到剧末才浮现出来。直到受害人的鬼魂来到他的梦里,他才不得不正视自己作恶多端所带来的恐

惧。只有那些受害人的鬼魂诅咒他时，他才感到良心发现。

理查在试图挑战良心时，似乎愿意承认良心的威力。他做恶梦不久，就对部下说："所谓良心不过是懦夫们使用的名词，/当初发明这个词只是为了吓唬强者。"（V. iii. 310－311）他从来没有想到，自己会受到良心的极大触动，但他明显感受到了良心的威力。他承认自己在与良心作战。良心是个可怕的敌人。戏剧一开始，理查就宣布自己决心做个恶棍，在戏剧末尾，理查梦见那些受害者的鬼魂之后，意识到自己就是一个恶棍（V. iii. 192），戏剧的行动就在这两端之间展开。他希望证明自己是个恶棍，希望自己做个完美的恶棍，这个愿望得到了实现。他在自我坦白的时候，才惊恐地发现自己的本性，使他痛恨自己的恶行（V. iii. 190－191）。他这时懊悔之极，几乎完全失去理智，乞求耶稣大发慈悲（V. iii. 179）。理查拒不承认良心的存在，受到了良心的可怕折磨，但我们不能说他以前就受到了良心的约束。

有证据表明，对荣誉的追求可能纠正政治权力的滥用。因为渴求荣誉可能让统治者为了个人原因而从事公益事业；但这种方法并不足以纠正权力滥用，因为诉诸于荣誉时，必须让它服务于大大高于荣誉的东西，才能完美。我们顺着这个思路想一想，理查也有可能成为仁慈的僭主，但没有任何迹象表明他会成为这样的人，因为他对于荣誉和颂扬表现出嗤之以鼻的态度，因此也就没有动力去获取某种规格的颂扬。他显然不需要别人的认可。显而易见，在理查身上似乎根本没有向善的潜质。准确说来，莎士比亚不遗余力地刻画理查是要表明，这位僭主的灵魂不可能变好。从莎士比亚的立场来看待这个僭主罪恶的灵魂，人们不能设想莎士比亚会认为，僭主由坏变好就可以纠正僭主制。莎士比亚认为，理查不可救药，虽然他最后的独白表现了向善的一面。

在莎士比亚笔下的国王中，只有理查三世与马基雅维里有明确的关联。马基雅维里可能不是莎士比亚心目中的哲人典范，但他却是唯一一个和理查可以联系起来而不被人怀疑的哲人。理查不用提醒就明白自己不是个哲人，虽然他在《亨利六世（下）》中提出要教马基雅维里几招。白金汉（Buckingham）曾这样形容理查，说他为了自己的灵

魂而潜心修行,无意于世俗的功名利禄,我们显然不能把此话当真,因为这只是理查假装不乐意接受王位的策略(III. vii. 72、74、76)。理查根本不会致力于沉思生活。我们从他反思的样子最多只能看到,他从反思自己的影子中得到快乐(I. i. 25 - 26, ii. 267 - 268)。他提到马基雅维里,并不证明他身上有哲学的东西,从政的大多数人理论思考能力有欠缺,这一点我们不应该感到吃惊。

我们经常碰到僭主。他们凭借高超的阴谋诡计,一直散发着特殊的迷人光彩,虽然这看起来令人不可思议。僭主根本不在乎别人的景仰和赞美。自我敬佩和自我满足不需要别人敬佩的眼光来证实。没有其他人的喝彩,理查可以通过压服别人来最佳地展现自我。他的权力欲之强烈在他的言语中表现得一清二楚,他说,即使王冠再高点,也要把它摘下来。不仅如此,夺取王位这件不可能的事成了他最大的挑战(《亨利六世(下)》III. ii. 194 - 195)。真正的政治家是要把政治推到最可能的高度,这一点基本不需要再说了,但理查没有必要的道德素养让英国人成为好公民,因为我们看到,他没有表现出任何共善之心。他说自己"不适于统治国家和当国王",这句话比他对自己的认识还要准确(III. vii. 204)。这个英国最著名的僭主遵循马基雅维里的模式,采用阴谋诡计和谋杀的手段,把这个世界的道德规范束之高阁。他残酷无情的统治和精心策划的残暴行为具有马基雅维里的特色,使他成功获取了王位,并在这个位置上坐了一小段时间,但他要超越马基雅维里的誓言落空了。这个要高人一等的想法似乎过于狂妄,根本无法实现,因为他王冠还没有戴稳,他的大厦就倾覆了。他保持不住刚刚到手的王权(IV. ii. 60 - 61)。没有证据表明理查曾统治过英国。

在莎士比亚的历史剧中,《理查三世》与政治关系最为密切。当时的红白玫瑰战争给英国带来了最为深重的灾难。理查的悲剧史不单单要表现被内战吞噬的英国的悲剧史,而且要通过描写一位罪恶僭主的行动,以增强我们的敏感,使我们能够察觉政治生活中可能出现的悲剧。谋杀两个年幼的王子是一起毫无根据的罪恶,其程度超过了红白玫瑰战争中最残酷的行为,表现了僭主的灵魂是何等的丑恶。莎士比亚并没有用很多字眼来这样表述,但我们有理由认为,他相信,负责

任地行施政治权力、明智的统治和严谨的规范在政界几乎不存在。明智的统治很难实现。亨利五世在位时是英国的黄金时期，但好景不长，可怖的红白玫瑰战争就开始了，在国内纷争所带来的僭主政治时期达到顶峰。另外还有长期以来疯狂的王位复辟，让英国伤痕累累。接下来便是一个充满未知数的将来。在人类事务中，绝对恶的倾向似乎过于强大，使人们无法期望残酷的政治生活有所改变。

这完全不足以解释理查的邪恶行为，因为他对于挑起君主的重担并不感兴趣。他不关心权力的责任，只关心如何保持权力。因此，人们很难说明，他当王的欲望造成了他的邪恶行为。他更多地是一个阴谋家而非一个机会主义者。他有难以抑制的阴谋欲。邪恶本身似乎变成了目的，也就是说，用于达到目的的手段取代了目的，而成了目的本身。我们似乎根本不可能认为，理查心里想的仅仅是要证明自己是个恶棍，除了以暴虐的方式展示自己外，没什么别的目的。当然，他有可能想检验自己的勇气。但勿庸置疑的是，理查在谋求王位时比拥有王位时更感到快乐，因为给予他较多快乐的总是对某种需要的期待而不是需要的满足。因此，我们可以说，对他来讲，寻求过程本身比实现目标更令人感到愉悦，但一旦寻求的目标到手，这种愉悦感就消失了。我们不难理解，为什么理查登上王位之后，那种促使他不断采取行动的动机也不复存在了。理查在阴谋攫取王位期间如鱼得水，但当上国王之后，他仅仅是要保住自己的位置，而不能享用自己的权力。

然而，无论我们怎么看待理查的动机，一个显然最为重要的事实是，他意识到自己是个恶棍时感到非常震惊。现在，梦魇已完全侵入了他的意识。梦境之后，他发生了最令人瞠目结舌的转变。在独白中，他勇敢地面对自己犯下的恶行，但为时太晚，他已无法获得拯救。理查之所以是理查是由于他行动的性质所决定的。他无法纠正自己。他先前曾准确地界定过自己：“我/深深涉入了血腥之事，使得罪恶一桩连着一桩”（IV. ii. 63 - 64）。他成了自己阴谋的囚徒。他令人诧异地说他恨自己，我们必须相信这句话，尽管他以前的经历没有一处能够解释他现在的心情。他显然不喜欢他眼中的自己。他甚至不再清楚自己的恶棍角色，几乎达到了自卑的地步。他的良心似乎使他失去

了勇气,但是,如果说理查悔改了,那是在夸大其词。准确地说,他正在犹疑不决之中,因为几乎是在同一时刻,他对自己的罪行既肯定又否定。

我们至今尚感到纳闷,理查竟突然说,他因为过去犯下的罪行而憎恨自己。对自己的才华十分自信的一个人,在对待自己的态度上竟会有这么突然的转变,这猛一看让人难以置信。虽然他以前的话语中没有任何迹象表明他怀疑过自己的行为,但这决不意味着他的内心就没有疑虑。梦中出现的鬼魂如果不是他自己想像出来以便与自己形成对照,那么它们为什么会使他改变对自己的评价呢?理查可能早就打算从这种对照中免除自己的负罪感。莎士比亚把理查的这一面隐藏起来,或让别人去推断,从而让人们进一步探讨理查为什么会认为自己十恶不赦。我们现在还不知道他的理由何在,他当时在想些什么还是个谜。莎士比亚完全有可能想告诉我们,在这个充满良心的世界里,良心是一种需要认真考虑的力量;像理查对良心这么无动于衷的人也不能完全摆脱道德意识。我们面对的僭主至少在那么一瞬间不愿意实行暴政,并宣称因为过去的罪恶而痛恨自己。莎士比亚的戏剧表明,缺乏善和良心或与善格格不入的僭主仍然会认识到自己是个可憎的人,因为他不清楚如何去做一个彻头彻尾的恶人。

理查最大的欲望似乎是要操纵或控制别人。不言而喻,正是由于权力欲这种性质才使它永远得不到满足。权力欲必须用权力来满足。只有目标后退,权力的追逐才能令人感到愉悦。目标必须不断地得到重新界定,否则,权力追求将会结束,愉悦感也会停止。理查想当国王,但他真正想做的是证明自己有能力当上国王。对他来说,奋斗就是一切,结果微不足道。追逐权力或僭主的行为目的只有一个:权力。这正是理查的问题之所在。理查的行动也有一定的合理性,因为一位王储考虑自己是不是有可能继承王位,是合情合理的事。但理查的合理性仅此而已,因为目标本身对他而言无足轻重。通过对僭政的描述,莎士比亚清晰地表明了权力的虚幻:从根本上满足越来越高的欲望是不可能的,因为人们看不到它的尽头,它就没有尽头。

我们已经看到,理查感兴趣较多的是证明自己能够当上国王,而

不是履行统治者的责任。不仅如此,他没能看到,自己孜孜以求的东西却是自己从来都不想要的东西。他只是想当王。他当王的愿望可能仅仅反映了他年轻时对于父亲的希望,他曾希望当时是约克公爵的父亲能够当上英国国王。在《亨利六世(下)》中,年轻的理查尽力劝说父亲夺取王位,他说:“哦,爸爸,想一想,戴上王冠的味道多么甜美。”只有在父亲去世后,他才说自己在世之日一定要戴上王冠(《亨利六世(下)》III. ii. 168)。理查自己想得到王位,这一点毫无疑问,但他可能是在表现原先对于父亲的希望,而没有考虑做国王的实际职责。他对这类事情没有任何兴趣,但从来没有放弃年轻时对王位的痴迷。莎士比亚似乎仅仅是想表明,理查竭力谋求王位,但随着戏剧的发展,理查很显然不清楚自己真正想要什么。他不了解自己的想法。

我们需要强调的最重要的一点是,从莎士比亚的立场看,在本戏剧中得到充分表现的僭主灵魂展现了人性中的黑暗面,揭示了人性中的一些特点。理查与其他人之间的区别可能并没有一眼看上去那么大。莎士比亚为理查而写的大量独白使理查这个人物跃然纸上,表明莎士比亚对理查的专注,而这种专注说明莎士比亚异常敏锐地感受到,理查与其他人之间的确可能没有这么大的区别。若我们认真考虑一下苏格拉底的话,那么理查所代表的禀性决非异乎寻常:“事实上,可怕、野蛮的非法欲望每一个人心里都有,甚至包括我们当中一些道貌岸然的人。”(柏拉图,《王制》572b)莎士比亚仿佛要展示一个人即僭主的灵魂的完全堕落,揭示这位僭主的人类幸福观的局限性,以及它对于人类状况所蕴含的全部意义。对莎士比亚而言,每个人是不是都要像同代人霍布斯(Thomas Hobbes)所说的那样,去寻求更多的东西、去超越别人,这的确是一个问题。

(译者单位:广东海洋大学外国语学院)

乞丐与国王[①]

——莎士比亚戏剧《理查二世》中的胆怯与勇气

杰恩森(Pamela K. Jensen)
李小均 译

莎士比亚历史剧《理查二世》(*The Tragedy of Richard II*)既展现了国王理查的坍塌覆灭,又刻画了新王波林勃洛克(Bolingbroke)的横空出世。[②] 原本万民景仰的国王理查变成了乞丐,而在剧情开端被带上宫廷向他跪地请愿的波林勃洛克,最终却取而代之。理查的肆意妄为,激起了波林勃洛克的反抗,结果众叛亲离,无力自卫,只好俯首称臣。总之,该剧全面展示了理查王自我挫败的过程以及随之而来的其主导的政治秩序不可逆转的瓦解过程。

莎士比亚将理查主宰下的英格兰比成堕落时代的伊甸园。英格兰,这座"以大海为围墙的花园",是"造化女神为了防御毒害和战祸的侵入而为她自己造下"的堡垒(II. i. 42 – 44;III. iv. 43)。尽管造化

① 【译注】译自 *INTERPRETATION*, Fall 1990, Vol. 18, No. 1。文中莎剧中译文主要参照了朱生豪先生的译本,译者根据上下文略有改动,特此说明并申谢。

② 引文全部依据《河边版莎士比亚全集》(*The Riverside Shakespeare*)。本文最初在NEH主办的学术会议"关于政治中的灵魂作用"(On the Role of Spiritedness in Politics)上宣读,该会议于1986年5月在芝加哥大学奥林中心为纪念 Joseph Cropsey 而举行。对于 Fred Baumann、Kenneth Jensen 和 Catherine Zucker 的不吝指教和辛勤编辑工作,在此特别致谢!

能够防御毒害和战祸侵入,但她却无力防护英格兰内部人祸的蚕食,从而挽狂澜于既倒。在"这另一个伊甸,半个天堂",理查像新生的亚当,重演了人的堕落(参 III. iv. 73 - 76)。

但是,出乎意料的是,理查破碎的人生却以某种胜利姿态和自我救赎形式高调收场。他政治生活的终结,恰恰证明其精神生命的开端。失去了外王之名,他却成就了内圣之实。同样,随着剧情的发展,波林勃洛克政治地位的陡升,仅仅标志着他内在精神坍塌积弱的开始。在此意义上,《理查二世》描写了两个人命运的双重逆反,每重逆反又各具双重内涵。一个牺牲了王冠获得了王者精神,另一个牺牲了王者精神获得了王冠。两者都仅是半个意义上的国王;他们有王者之名时,却无王者精神之实。

像亚当一样,理查之罪,罪在无自知之明。要成为真正的国王,理查必须首先知道,自己是一个人。他尤其应该认识人的天赋力量和他们在世的地位。他要先认识到他的缺点,然后才能认识到他的力量。

在《理查二世》中,莎士比亚的一个隐含主题是叩问王权发号施令的自由权限。在自然界中,太阳就是上帝,神圣威严,泰然自若,主宰万物。莎士比亚运用太阳这一高贵的意象,既象征了王室财富的生生不息,又象征了王族精神的勃勃生机。与之形成鲜明对照的是那些象征卑贱的意象,它们在剧中尤其寓存于那些苍白冰冷之物,如怯懦、死尸、宁静和死气沉沉的月亮(参 I. i. 69,189;I. ii. 94;II. iv. 10;III. ii. 75;III. iii. 98)。那光芒四射、象征着王权的"燃烧火焰",也导致莎士比亚运用一些能够联想起太阳和热血高贵的骏马的意象。在整出戏中,这些意象可以互相置换。无论情节还是意象,莎士比亚都强调精神作为真正王者的灵魂,强调这种精神在王者行动中的体现——无论是反击诋毁,捍卫正义,还是承担而非放弃呵护自身权益的责任。

理查凭借一张"像太阳一般"(IV. i. 284)的脸,在政治的天空中,占据着太阳在自然天空中占据的位置。因了血统和习俗的机缘,蒙受圣恩眷顾的理查,成了世上神圣的君王。他把自己看成是太阳神之子法厄同(III. iii. 178)和上帝之子基督(IV. i. 170 - 171、239 - 42;参 Figgis 书,页 5 - 7、79 - 80)。在人间,他就是上帝的代理,占据了上帝的

位置:“代替上帝的威严,为天命所简选而治理万民、受圣恩的膏沐而顶戴王冠”(I. ii. 37 –38;IV. i. 126 –27)。人们通常认为,受到圣恩膏沐的正义之君,其政治权威来源于某种权力的支持。这种权力本质上无限强于任何个体或群体的力量,无论其出身多么高贵,数量如何庞大。君王和“万能上帝”无形力量之间的关联是通过有形的符号或标志来体现,如名号、王冠、御杖,以及涂油仪式等。这些圣恩膏沐的符号,反过来赋予了它们自身的神圣价值。

为了暗示理查的神圣,莎士比亚赋予了他上帝一样的容颜。宫廷的流光溢彩和君王的高贵威仪,在缺乏想象力的世人眼中,就代表了事物在天堂中的秩序和神圣统治的超越之美。君王不是上帝;他是上帝的摹本,是具有神圣威严的那类“角色”(IV. i. 25)。

从来没有经过反思,理查就相信,他身上那些代表奉天承运的标符,不但根本上改变了他的容颜以别于世人,而且实际上把他送上了神人之间的位置,使他不仅不可侵犯,而且战无不胜。他目迷于宫廷的华丽,心惑于身上的神迹,心甘情愿地落入表象的陷阱。作为上帝的摹本,他忘记了自己依然还是一个人,忘记了他作为人的弱点和力量。他不但忽视了他必将腐朽的肉身,他也忽视了他真正神性高贵的灵魂。他把高贵置于肉眼所见,留给心灵的却与本性相悖。他满足于身体的不朽而非灵魂的不朽,似乎君王的身躯而非君王的灵魂才是按照上帝的形象建构。

理查实际上已经把自己等同于一个上帝,他希望金口一开、旨意一下甚至心念一转,便能不费吹灰之力得遂心愿。为此,他付出了生命的代价(III. ii. 164 –65)。他相信他不用凡夫俗子一样的辛劳,实际上是在推卸经营其生活和其王国秩序的职责。他沉溺于神恩,本质上与游手好闲的玩忽职守无异,是对自身和自身权益的职责的可耻逃避(对观《暴风雨》中的 Prospero,I. ii. 75、89 以下)。他日日逍遥,疏于朝政,完全沉醉于伊甸园一般的自由,不事耕作,不问打理。他忘了即便伊甸园中的亚当也还要尽到管理之责,而他却一心只想花天酒地,将“无所事事的时光”浪费在鸡毛蒜皮的小事上和“轻率的虚荣”中,极度鄙夷“修剪和整治”君王的政治花园(II. i. 38;III. iv. 86)。许多论者

都认为，理查不谙政治，他不是当君王的料，却是个很有才华的诗人；尽管在我看来，这些观点未必能够使人信服，不过倒也能看出，它们判断的依据就是理查自我形象中的那“一类君主”（参 Sen Gupta 书，页118－20；Ornstein 书，页 108、118－20）。

模仿无忧无虑、逍遥自在的上帝，理查无论是对朋友还是对敌人都漠不关心。他没有想到扶植可以依赖的心腹，也没有想到遏制野心勃勃羽翼丰满的强敌。他身边没有真正的朋友，只有一群“追逐财富的”寄生虫，表面上将他高高捧起，暗地里却蚕食着他的财富（II. ii. 84－85；III. iv. 50－51）。

戏剧第一幕就描写了理查由于缺乏自知之明，恶果就是敌友不分，这为其自取覆灭埋下了伏笔。作为诺福克公爵毛勃雷（Mowbray）和即将成为兰卡斯特公爵的波林勃洛克指控与反指控的仲裁，理查表现得相当失望。莎士比亚对理查仲裁失败的描写，证实了御花园花工对国王过失的著名论断言之成理（III. iv）。尽管理查明显偏爱忠诚的毛勃雷而不喜欢傲慢无礼的波林勃洛克，尽管他也察觉了他们的不同（I. i. 85－86、11－17），但他既不帮助一方也不伤害另一方。第一幕结束时，理查已经漫不经心地将自己最忠诚的朋友抛弃，同时阴错阳差地壮大了他真正敌人的力量。第一幕中的事件标志着理查渐渐孤立、离弃朋友和支持者的开端，这一过程不可逆转地持续到他生命的尽头。

在剧情开始，“高龄的”刚特（Gunt）遵照理查的旨意带着他“勇敢的”儿子波林勃洛克上朝，要波林勃洛克“证实”他对毛勃雷谋反罪的严厉指控。在此，相对于刚特是波林勃洛克的代言人和父执，理查扮演了毛勃雷的代言人和父执的角色。由于理查自己的拖延（1－5），波林勃洛克对毛勃雷毁灭性的指控已经公开谣传了一段时间，因此为双方朝廷对质制造了足够紧张刺激的白热化气氛。理查也意识到，这两个骄傲耿直的贵族一旦针锋相对，怒目相向，局面就很难收拾。“他们两个都是意气高傲、秉性刚强的人；在盛怒之中，他们就像大海一般聋聩，烈火一般躁急”（II. 18－19）。为了刹住他们火暴的脾气，无动于衷的理查认为，只需要使他们感到他无上的权力，因为在他派头十足

的王者风范面前,他们不可能感觉不到他的威权。他想,只要让两个贵族你来我往一番唇枪舌剑的痛快辱骂之后,最终还是要向他乖乖臣服。正如他对毛勃雷所言,“雄狮的神威可以使豹子慑服”(I. 174)。

理查以上帝一样的冷漠旁观这场“小儿科”的争执,根本没有将之严肃对待。他也没有注意这场争执的真正动机,尽管争执的导火线表面看来是如此明显。虽然他声称自己是个正直公平的裁判,但他的偏袒却有目共睹。他本来已经知道事情真相,但为了揭露这一事情的真伪,依然邀请两位贵族来打场嘴仗,发泄怨愤。在此,他随心所欲地将责任推给他宠幸的毛勃雷,正如刚特把他自己的责任推给了儿子波林勃洛克。由于人们并不必然说出他们意识到的东西或意识他们所说的东西,语词间的争斗必定无济于事,不了了之。事实上,除了坦荡的毛勃雷胸无城府之外(II. 132 - 34;参 II. 41 - 42),其他三个人物都暗藏心机。

相对于理查的漠然,波林勃洛克则以臣仆的姿态装出护主的渴望(II. 31 - 34)。他指控毛勃雷煽动了王国内过去十八年来的每一次叛乱。他尤其指控毛勃雷杀害了他和理查的叔父——葛罗斯特(Gloucester)公爵。他“凭着我的光荣的家世”,充满激情地发誓要为叔父报仇,因为他叔父的血“正从无言的墓穴向我高声呼喊,要求我替他伸怨雪恨,痛惩奸凶”(II. 103 - 6)。尽管人们谣传,说毛勃雷奉了理查之命谋害了葛罗斯特公爵,尽管莎士比亚让我们相信这一切纯是空穴来风(IV. i. 86),但这些谣言还是足够令性情冲动的波林勃洛克相信,毛勃雷罪该万死(参 Bullough 书,页 391)。但是,通过指控杀害葛罗斯特公爵的凶手犯有杀兄之罪,波林勃洛克确信他是在寻找真正的罪人而不是罪人的代理。于是,与他急于护主的表面愿望相反,来到朝廷的波林勃洛克不是理查的朋友,而是他的敌人;他不是来屈从于理查的正义,而是来揭露他的不义。

在莎士比亚所依据的原材料里面,直接的推断结果就是,理查的原罪在于幕后指使谋杀了葛罗斯特公爵。为了保持戏剧的主题和意象,莎士比亚重写了他读到的霍林谢德(Holinshed)记录的历史资料(参 Bullough 书,页 358 - 60、390;Oman 书,页 97 以下)。尽管理查谋

害葛罗斯特公爵并非真正意义上的手足相残，但谋杀本身也的确显示了专横跋扈的理查对亲密血缘纽带的公然蔑视和肆意践踏。倒行逆施的理查，本该冷酷无情的时候，他却温情脉脉，本该促进和解的地方，他却施加辣手（I. ii. 3 －41；II. i. 128 －31）。在金雀花王朝第一次依靠暴力"帮助一个王族中人倾覆他同族的君王"后，他放松了对野心勃勃的臣子的束缚。这些束缚来自于神圣的忠孝观念和古老传统。他的恶行，唤起了其他人的恶行，行事卤莽，忘乎所以，就连老臣刚特，面对恶行也要逆来顺受。理查的言传身教，"向作恶的人降下严厉的惩罚"（I. ii. 32）。

与理查的容颜相反，他不是上帝一样的裁判，而是一个人间的罪人。莎士比亚设计的第一场戏特地指出了这种反讽距离，理查代表的正义不过是表象或影子，实际隐藏于其后的是不义。事实上，谨小慎微而又拘泥于外在形式的理查，能够提供——他也只能提供——给其臣民的只能是正义的表象或影子，有名而无实。

波林勃洛克作为理查的对手进入剧中，坚定不移地捍卫王室的继承权和他们所依赖的家族完整性。出于对国王的神圣之名和上帝式的外表的忠诚，哪怕理查明显有悖于君王之名的行为，波林勃洛克的父亲表面上还是愿意臣服于理查的不义，虽然这种臣服背叛了他自己内在的神性和高贵。与他父亲的选择相反，波林勃洛克承担起了重整为理查所鄙视的王权的责任，赏罚分明：他责罚傲慢者，扶助弱者和被损辱者。他真正的正义使理查虚伪的正义相形见绌。然而，当他胆大包天地判决理查之时，波林勃洛克明白无误地昭告了世人，他不再是理查的臣民。

理查利用毛勃雷来陷害波林勃洛克，最终却自尝苦果。有了理查"放胆直言"的旨意，毛勃雷险些供出王国中公开的秘密——是理查亲自下令要了葛罗斯特公爵的命。"讲到葛罗斯特，他并不是我杀死的；可是我很惭愧那时我没有尽我应尽的责任"（II. 132 －34）。为了尽量保护理查，忠心耿耿的毛勃雷不惜揭发自己，承认一度意欲陷害兰开斯特公爵刚特，为此他希望加倍偿还以求宽恕（II. 135 －42）。毛勃雷对理查不义要求的反应，暗示了那些希望为君主竭诚效劳的高贵正直

的臣民面临的困境。理查的不义使他们身心分裂:一方面要不惜一切代价为君王服务;另一方面要铁肩担道义,因此他们自然同时受到两个相反向度的撕扯。他们要么袖手旁观,要么强压内心冲动,但他们的心手不能同步或"意见一致"(V. iii. 53),从而永远破坏了他们内在和外在的和谐。以毛勃雷为例,他虽然不再全心效忠理查,但他也不能就此弃之而去(I. iii. 170 - 171)。他认为自己依然是理查的臣民,他说话或沉默,行动或"静伏",完全要听命于理查(I. i. 123 - 24, iii. 87 - 92、161 - 72)。跟毛勃雷不同,波林勃洛克选择了另一条路。事实上早在理查从形式上解除他作为臣子的义务之前,他就自己解放了自己(I. i. 181)。出于种种原因,没有一个人是在为理查全心全意效劳。波林勃洛克假装把理查的错误全部推给毛勃雷来承担,实际上是个借口,以逃避自己未能为君王尽力的责任。在整出戏剧中,他和他的支持者故意使用种种修辞来模糊隐藏于其正义行为背后的不义动机(见 II. i. 241 - 45; III. i. 1 - 28; V. vi. 38 - 41)。与他那注意力集中于毛勃雷的父亲相反,波林勃洛克瞄准的是王位,他只是名义上克制自己不攻击他认为只有国王之名的理查。表面上他是支持父亲的事业,其实却已经暗中开始颠覆。这种敌对的父子关系其实是剧中所有父子共同遵循的模式(参 II. i. 176 - 83 中的理查; V. iii. 60 - 69 中的奥墨尔[Aumerle]; V. iii. 1 - 3、21 - 22 中的黑尔[Prince Hall]; II. iii. 41 - 43 中的潘西[Hanry Percy])。

理查心满意足地认为,只要屈尊提供机会给毛勃雷和波林勃洛克,凭借唇枪舌剑来证明各自清白,他就算尽到了裁判的职责。至于那关乎荣辱的奇耻大辱,不是激烈争斗的序曲,倒更像走走过场而已。在他看来,唇枪舌剑的辩论就是解决问题的最佳途径,似乎贵族们的争端本身就只是形式,他们的愤怒只是一口恶气,完全可以随着言辞的宣泄而烟消云散(见 Menenius 在 Coriolanus 的讲辞, II. i. 53 - 54)。但是,如果说贵族们的言辞只是过眼云烟,那么他理查的言辞就意味着一切。正如叫愤怒的大海平息大海就能平息的上帝,理查喝令两个"燃烧着愤怒的骑士"捐弃前嫌,化敌为友。此刻,他本应该显示威严,他却突然温柔;他本应该赏罚,他却寻求和解(参 I. iii. 186 - 87):

> 我虽然不是医生，却可以下这样的诊断：深刻的仇恨会造成太深的伤痕。劝你们捐嫌忘怨，言归于好，我们的医生说这一个月内是不应该流血的。(II. 154 - 57)

理查承认自己不是"医生"，没有意识到这句话将带来怎样严重的后果。他非但没有平息贵族的愤怒，反倒加深了他们彼此的敌意，从而导致了他极力规避的结果出现。表面上如"狮子"般威猛的理查，实际上追求的是温顺如羔羊似的和平，除了貌似强大的语言之外，一无所有。在此，他与叔父相似。原本刚直不阿的老臣如今面对不义，只能充当"和事佬"，恰好证明了其年迈昏聩、雄性精神衰退，因为他再也没有办法约束自己的儿子(II. 159 - 86)。理查没有意识到自己的缺陷，也没有意识到他臣子的力量。他依旧按照自己的标准以貌取人，认为他们与己同心。他以妇人之仁，只想满足于"一场妇人之战的考验"，听一听"双方唇枪舌剑"的争论(II. 48 - 49)，不料，他的两个贵族却坚持要证明他们是男人，"愿意接受一切按照骑士规矩的正当的挑战"(II. 75 - 76、81)。

如理查一样，毛勃雷和波林勃洛克也很爱惜他们的羽毛；但比起理查来，他们更有决心做到名实相符。他们虽然同样固执，但却被完全相反的荣誉观所驱使。这场争端考验了毛勃雷对理查的忠诚和波林勃洛克对王权的捍卫。一个将表白自己是忠心耿耿的臣子奴仆，另一个将显示自己是勇敢无畏的真正君主。毛勃雷想向理查证明，在他的心中，他就是理查的人；而波林勃洛克却希望向理查证明，在他的心中，他只有自己。自视为与君主无异，狂妄的波林勃洛克不屑于趁机卑躬屈膝，讨好理查，以便看上去更像理查的臣仆。现在他即便自食其言，似乎也不是对君王臣服，而是臣服于他自己"脸色苍白的战栗的懦夫"，或屈服于"这种懦怯的畏惧"的行动(II. 189 - 193)。

两个英勇好斗、脾气倔强的骑士原本应该遭到君王绝不妥协的反击。然而，事实却是，争论的徒有其表已经完全足以消解理查的解决之道，立即把他冠冕堂皇的外衣之下吹嘘成"绝不屈尊而坚强"的灵魂打回怯懦的原形。在这一场戏中，走向自己反面的是理查，而不是两

个贵族。他懦弱的行为颠覆了他的王座。如果说波林勃洛克没有显示出怯懦,那理查就没有显示出勇气,从而导致两者的易位:臣子统治而君王臣服。突然之间理查就改变了主意,屈服于贵族比武的要求。当他外表的威仪和高贵最终证明无法保证他的旨意执行,为了维护他的威严表象,他承认了自己的无能:

> 我是天生的发号施令的人,不是惯于向人请求的。既然我不能使你们成为友人,那么准备着吧。圣兰勃特日在科文特里,你们将要以生命为赌注。(I. 196 - 99)

在此,理查没有表现出正义和勇武,他颠覆了骑士精神的符码,从而成为反骑士精神之象征。

理查上帝般的容颜使他成为非人。他不能展示人的力量,因为他拒绝承认具有人的缺陷。与之相对的波林勃洛克,其果断决策显示他适合担当君王,但理查的果断却显示他还是个人,在他眼中这无异于自贬身份。为了维护他自己人为拔高到神人之间的地位,他必须放弃一个自由人的行动。在第一幕中,理查多看重他上帝般的容颜而非他内在的高贵精神。他最后一席话表明这一抉择是自取灭亡。他拥有上帝般的容颜,显然超凡入圣;但他行事却如奴隶和乞丐,显然又不及中人。

通过决斗来解决争端虽然有违理查之意愿,但他可以把肩上判断是非的责任一方面转给毛勃雷,另一方面推给上帝。"我只好信任冥冥中的公道,把胜利的光荣判归无罪的一方"(i. 203)。他现在终于能够逃脱在第一场中力求躲避的谁是谁非之麻烦选择,也不用担心自己的意志无法实现。在第三场,也就是在科文特里,尽管遭遇与第一场戏情景相反,他再次面临同样的选择。他要么行动如圣君,要么仪表如圣君,但他就是无法兼具君王之仪和君王之行。

在这一场戏中,出于对君王之名的忠诚,刚特和理查都装出他们没有意识到的上帝般的漠然冷淡。但是,由于无法逃脱人之常情和依赖需求,他们实际上也同时在两个向度分裂。跟老臣再也无法容忍他

的傲慢无礼一样,理查再也无法容忍波林勃洛克的傲慢无礼。然而,虽然他们不能继续坚持高高在上的漠然姿态,但也都没有如自由人一样为自己和自身的权益起而反抗,而只是诉诸于空洞的言辞和手势。[①]他们将自己本该履行的职责让渡给他人,随波逐流,没有主见,一俟行动决定,便又立马后悔,开始主动消解(比较 I. iii. 149 和 II. 241 -46)。

如果是上帝般的君王,他们是不会害怕上天审判的结果。在第三场科文特里那出戏里,跟第一场戏一样,理查依旧固执地坚持通过争论解决问题。对谁是敌友的漠不关心,他实际上已经预判了毛勃雷的胜利和波林勃洛克的失败(II. 57 -58、97 -98)。就在他最为接近上帝的刹那,他内心那颗怯懦的灵魂反叛了他。跟刚特一样,理查被迫承认"美味的食物往往不宜消化"(1. 236)。他后悔同意这场武斗,似乎在为意想不到的后果担心。他再一次自食其言,立刻着手消除他亲手导演的这一幕。

理查当初认为毛勃雷不会输掉这场嘴仗,但现在他似乎开始担心毛勃雷赢不了这场武斗。托父亲之福,波林勃洛克被流放十年;加之理查对老臣的一时动情,其流放的期限缩短到六年。相比之下,理查将"更严酷的命运"终身流亡施之于从此将暗无天日的毛勃雷。这样做,他攫取了"心比天高的"波林勃洛克对毛勃雷的胜利,一场他害怕波林勃洛克会获得的胜利。因为胜利不是波林勃洛克努力所得,而是他将胜利施与。牺牲毛勃雷而又不殃及自身,理查意图安抚兰开斯特公爵父子,似乎毛勃雷就是属于波林勃洛克的东西(参 Samuel Daniel,《关于内战的前四书》[*The First Foure Books of the Civile Warres*]第 64 -65 节,和 Holinshed 的记载,分别见 Bullough 书,页 438 和 393;另参 Shoenbaum 书,页 11 - 13)。毫无疑问,理查一方面是受到了他身

---

① 比较刚特和约克(I. iii. 241 -46 和 V. ii. 89、94)。整出戏中,刚特和约克都经历了痛苦的冲突。忠诚将心拉向一边,将手和嘴拉向另一边。对于国王之名的忠诚使约克跟理查一样过度维护心狠手辣的波林勃洛克,尤其是当波林勃洛克有了王者之名后。但是,由于刚特和约克的言不由衷,他们的忠诚不比看上去那么意义重大。为了捍卫两个国王的地位,两者都巧言令色,"虚假的虚伪"(I. ii. 36 -40,V. iii. 100 - 110;参 Kantorowicz 书,页 19、39 - 40;Campbell 书,页 197)。

边那帮奸臣的蛊惑,在他们看来,毛勃雷已经没有利用价值;另一方面,他也是因为自己盲目的虚荣,否认自己会有真正的对手,于是主动抛弃了毛勃雷,他最为坚定不移的捍卫者,“王族血液中这个高贵的灵魂”。同时,避免了一场真正意义的失败,理查幻想着给了波林勃洛克一次伤害,一次他自己不能承受的伤害。为波林勃洛克的不义之举效劳,理查把自己当成了波林勃洛克的臣仆,从而成为他自己最大的敌人。

理查一再宣称他追逐外表美好宜人的一切。他痛恨看见“同室操戈所造成的内部的裂痕”(II. 127 - 28)。他看见刚特“愁惨的容颜”就至为感动(I. 209)。为了看见国内的和平,他将好战的波林勃洛克驱逐出境,认为只要眼不见心即安(I. iv. 37)。他虽然表面上维持着英格兰的和谐,实际上他动用权力所做的一切都为内战的爆发埋下了伏笔。他亲手缔造出天真的和平,梦想着这和平会如婴儿一样在英格兰的摇篮里酣睡。然而当粗暴的战争爆发,一切都那么不堪一击。他错误地认为已经解决了毛勃雷和波林勃洛克这场有名无实的冲突,结果导致了他和波林勃洛克之间真正的较量即将发生。

理查的行为不但于己之安全需求背道而驰,也与他臣民应得的东西相反。他没有意识到自己的脆弱,也没有意识到波林勃洛克的力量。他颠倒了秩序,而这秩序“只要世上还有公道”就能维系(II. i. 227)。他宽恕了傲慢无礼之徒,却致命地伤害了弱小之辈(I. iii. 172 - 7、222 - 24)。他原本应该无情的时候却突然心软;原本心软的时候却又突然无情。在需要和解的时候他却“痛下辣手”,在面对夙敌的时候他却梦想言欢。在第一场中他拒绝为正义代言,不愿弘扬正义,而此时他却愿意代人受过。这里的反讽意味明白无误。决定了这一场中胜利的不是大写的正义,而是不义的理查的“正义”(i. 235)。在第一幕结尾,毛勃雷和波林勃洛克谁忠谁奸并没有大白于天下。正是这种是非不清害死了毛勃雷,帮助了波林勃洛克。对于理查的判决,他们都以言辞抗辩,莎士比亚以他们抗辩的激烈程度暗示了理查的错误是多么离谱(参 I. iii. 157、167 - 77 中的毛勃雷和 ii. 144 - 46 中的波林勃洛克)。

毛勃雷和波林勃洛克这两个角色表明，天资聪颖才华横溢的皇室贵胄，如果君王善加引导，将为王国添光加彩。正如驯马，他们需要认真监督规训，改掉烈性，才不至于目无王法。若想避开"羽翼渐丰强人"的威胁，御花园的花工认为绝不能心慈手软。君主必须"略微割破"这个国家果树的"外皮"，因为"恐怕它们过于肥茂，反而结不出果实"(III. iv. 57 - 60)。尽管理查在时机合适的时候，也会不择手段，辣手摧花——尤其是对待他的父辈，但他却过于放纵了那些不服管教的同辈，任其信马由缰，直到像法厄同"不守规矩的玉石"，最终越界失控(III. iii. 179, iv. 30 - 31)。理查之所以失败，不是因为精神匮乏，而是由于麻痹大意、管教不严，是因为"理性的顾虑全然为倔强的意志所蔑弃"(II. i. 27 - 29)。他不但没有将年轻人的英勇果断和老年人的谨小慎微完美结合，相反，他却兼具年轻人和老年人身上根深蒂固的缺点，任其愚昧任性和漠然阴鸷在灵魂中肆虐(对观 ii. 91 - 110 和 II. i. 19 - 25)。他就像一匹桀骜不驯、"血气方刚的小马"，从来就没有好好驯服自己，最终难以回归正道(II. i. 15 - 16、28 - 29、70)。他的无法无天，给那帮老臣提出了问题；现在，那帮无法无天的同辈，给他也提了同样的问题。当一切都已经太晚，他既约束不了自己，也约束不了别人。[①]

在第三场结尾，理查也的确动用了手中的王权，迫使不服管教的波林勃洛克和毛勃雷就范。但这一切来得太晚，已经难以收到规训的成效。尽管他将他们放逐之时，他最接近真正意义的君王，但他也承认，他们一旦流亡，对他效忠的誓言就立马取消，从此，他们只需忠于上帝(I. iii. 81)。在整部戏剧中，出现了好几次解除契约的仪式。波

---

① 值得指出的是，莎士比亚虽然利用了 Holinshed 的《纪事》中对理查罪行的描述，但还是有意地减轻了理查的罪行。这出戏也的确证实了 Holinshed 将理查的飞扬跋扈归咎于"放荡青年的脆弱而非心灵的邪恶"(参见 Bullough 书，页 402、395、409)。俗话说伴君如伴虎，莎士比亚以此暗示，葛罗斯特公爵"显然好心"，却死于危险的焦虑(II. i. 115 - 31)。理查的孤儿岁月是在英法交战时期度过，这引起了莎士比亚对英国政局大胆而有趣的揣测。对观约克(II. i. 179 - 82)与诺森伯兰伯爵(Northumberland, II. 252 - 55)；参见 Churchill 书，页 383 - 84。

林勃洛克和毛勃雷在被放逐的那一刻,是首次契约解除。但就在这一刻,君臣之序前所未有地固定和清晰,可惜,君臣的和谐稳定关系只是昙花一现便立即化为青烟(见 I. ii. 54 -55、73 -74;II. ii. 141 -49;Vii. 71 -73;另参 II. iii. 49 -50)。

放逐了两个贵族之后,在宠臣簇拥下的理查陶醉于这场得不偿失的胜利,此时莎士比亚提供了管窥理查真面目的一次良机。他开始肆无忌惮指责堂弟波林勃洛克,对于弥留之际的叔父他露出了令人震惊的蔑视。最糟糕的是,他对自己的子民漠不关心,时刻准备劫掠他们的生命和财富供自己和宠臣挥霍享乐。他嘲笑波林勃洛克"向平民殷勤献媚",向"奴隶"浪费敬礼,向"穷苦的工匠"卑躬屈膝,让乞丐也能感觉像个皇帝(I. iv. 24 以下)。而在他眼中,他王国中最富有、最勇武的绅士也不过是乞丐和奴隶。他对平民横征暴敛,对贵胄武断专横。他疏远了对贵族和平民两个阶层的感情,以比波林勃洛克还坚定快捷的速度"坠入"民间:

> 平民们因为他横征暴敛,已经全然对他失去了好感;贵族们因为他睚眦必报,也已经全然对他失去了好感。(II. i. 246 -48)

第一幕结束的时候,理查的形象就已经呼之欲出。为理查忠实地画像,莎士比亚凸显了一个人内心和外在的矛盾冲突。理查的神威看上去是那么肤浅,在那一层华丽飘渺的面纱背后,包裹的全是人的邪恶。真正的秩序颠覆了虚假的秩序。第一幕与其说是在追问谁是奸雄谁是忠臣,不如说在追问一个全新的问题:谁是真正的王者?如果相对于毛勃雷来说,波林勃洛克是徒有其表的忠臣,那么,相对于波林勃洛克来说,理查就是徒有其表的君主。缺乏王者精神,理查徒具君王的形影,有名无实(V. iii. 307 -8)。然而,即使他的敌人也不得不承认,除了名义上不是君王之外,波林勃洛克的王者气象十足。在此,莎士比亚暗示,王者的容颜是一回事,王者的美德是另一回事。

由于理查的容颜暗示他应该超凡入圣,但他却没有证明自己能够

占据神人之间的位置,相反,他对自身崇高地位的虚荣反应足以证明他只是个凡夫俗子。他深信身体上那些神迹就是他贵为君王的证据,这些神迹反过来阻止了他壮大作为人的自然力量,从而使真我与假我对立。与此同时,因为没有意识到脆弱从而需要遏止激情,导致他低下的情操得以泛滥主宰身心。他心灵中统治与被统治的自然秩序已经颠倒。他的无知加剧了邪恶的逍遥,妨碍了美德的施行。把缺乏自知之明当成理查麻烦的根源,就驳斥了这样的观点,即《理查二世》是莎士比亚对基督教精神的指控,因为基督教精神将忠诚分为对天和对地两类,从而有效地解除了基督徒对国王的忠诚(参 Bloom 书,页 56、59 - 60)。

看不见内心中善的价值,理查醉心于修饰外在神威。为了使宫廷更加富丽堂皇,他亦步亦趋地追随模仿"豪奢的意大利时尚"(II. i. 21 - 23)。他周围全是外表华丽之极的东西(参 Bullough 书,页 408 - 9、395)。他追求华美,似乎外表的高贵是王者惟一的美德,而节俭是唯一的罪恶,暗示了乞丐因一无所有而为人所役使。他高估了金光闪闪的小东西的价值。他挥霍掉了一切真正珍贵的东西:"珠宝"毛勃雷,"珍稀的玉石"英格兰,和"那世间最纯粹的珍宝"荣誉(I. i. 177; II. i. 96 - 103)。

由于理查淫威滥施,他的独裁统治注定不会长久(参 Oman 书,页 139;Figgis 书,页 77)。像一个败家子,一阵风似的花光了家财,不知节俭的他很快发现自己处境非常尴尬:"国王已经破产了,像一个破落的平民一样"(1. 257)。在他任意挥霍之下,国库已经空虚,整个国家如"下垂"和"佝偻"的大地,匍匐在地,和他一起毁灭。

垂死的刚特就是整个民族的象征。除了残留的一丝气息,他已经耗尽了一切(1. 150)。在弥留之际,他把这最后一口气一古脑儿地倾泄到人主身上。他做了最后的努力,警告理查挥霍江山的恶果。他不畏忤上,直呼陛下之名,叱责其行为无异于自取灭亡(II. i. 113)。他指出了理查的荒淫无度导致自然秩序颠倒。刚特,这个"像坟墓一样憔悴"的王叔,在他弥留的病榻突然获得了新生。而骄奢淫逸的理查,虽然貌似青春和富有,却迅疾早衰(II. i. 95 - 96;III. iv. 48 - 49;V. vi.

51－52)。这个貌似富有的君王,只注意到了憔悴的王叔与自己的不同,却忽略了他们之间真正的相似,不过,他很快就会发现自己实际上已经就站在了他王叔的位置。

刚特新丧,理查不但没有丝毫哀伤,反而急不可耐地查抄了其家产,充公国库以备征战爱尔兰之需。他等于窃取了波林勃洛克合法的财产继承权。对这一自取覆灭行为的不仁不义,就连一向含羞忍辱的老臣约克(York)也最终失去了耐心。他以诤友的身份,力谏理查要为自己留条后路。因为理查对波林勃洛克继承权的公然侵犯,已经严重危害了那些自然权利的神圣性,破坏了国泰民安赖以依存的习俗根基:“因为倘不是按着父子祖孙世代相传的合法的王统,您怎么会成为一个国王?”(II. i. 198－99)这些习俗和自然权利都是经过时光的“雕刻”和传统的“授权”,看来坚不可摧,唯有君王才能如此激烈地动摇它们的图谱。

然而,无知的理查对于约克的清醒忠言置若罔闻。为了求得耳根清净,他仓促发兵,御驾亲征爱尔兰。他把约克丢在国内,并且心安理得地相信,约克的一番好心,就能让国内政通人和(II. i. 221;III. ii. 89－90)。把“战争的符号”如此奇怪地挂在他“年老的颈子”上,老迈虚弱的约克成为理查贴切的替身(II. ii. 74－5、82－83)。代理这个风雨飘摇民不聊生的国家,约克别无良策,只有乞灵于理查之伎俩,面对波林勃洛克的进攻,做出抵抗的姿态(II. 90－91)。理查甫一离开英格兰,波林勃洛克就立马卷土重来。理查趁他“不在”的时候,窃取了他的财产;现在他趁理查“不在”,准备窃取他的江山。对此局势的反讽洞若观火,明智而无助的约克才会说,当理查出征“到远处去保全他的疆土”,波林勃洛克却带着朋友“走进他的家里来打劫他的财产”(II. 80－83)。

正如约克预言,理查剥夺了流亡中的波林勃洛克的财富会加速全体贵族阶层的反叛。这不但让波林勃洛克找到了提前实现阴谋的契机,更为重要的是,那些原本可以联合起来帮助君王共同制约波林勃洛克的贵族,那些原本与波林勃洛克有仇的贵族,看见理查倒行逆施,都纷纷投奔波林勃洛克,成为波林勃洛克坚定不移的支持者。理查的

胡作非为令贵族和平民都怨声载道,他们原本泾渭分明,如今因为理查的缘故也紧密团结在了一起。

贵族阶层都已经预感到,波林勃洛克遭逢的灾难——"他的世袭财产横遭侵占"——随时都将降临在他们头上(II. i. 240 - 45)。在理查的蹂躏下,英格兰迅速枯萎。贵族们全都急不可耐地抛弃他们"奴隶的枷锁"。在巧舌如簧的诺森伯兰(Northumberland)煽动下,他们轻松地将道德良知和谨慎小心留给了胆小怕事之辈(II. 297 - 99;另参I. i. 69 - 72 中的波林勃洛克)。为了早日投奔波林勃洛克,他们像跨下的坐骑,"马不停蹄,跑得满脸通红,连脸上的血管都暴起来了"(II. iii. 58)。诺森伯兰心知肚明,诸侯个个血气方刚,耻于被当成是个懦夫,正是利用了这种心理,他们才容易陷入这套自我欺骗的巧妙说辞,不去追问自己的行为是否正义。不知不觉间,为了终结理查的罪恶,诺森伯兰替波林勃洛克再次埋下了祸根。他无情地历数理查的滔天罪行,一边将这些罪行推给理查身边的小人承担(II. i. 241、245;另参III. i. 8 - 27 中的波林勃洛克),一边煞费苦心地掩饰他们不可告人的真实意图。当真相渐呈,倒戈的诸侯们将发现自己卷入了一张自相矛盾的纠结之网,已经追悔莫及,难以脱身。他们再次埋下的祸根生长不出正义。他们以理查之道还施其人,这种以恶对恶的策略,必将继续危害他们意图捍卫的正义。

理查的无道显然将他的臣民置于一个无处可逃的困局。他们必须在两条背道而驰且同样不利的道路间选择。他们必须"凭借不义来寻求正义"(II. iii. 145;II. ii. 111 - 116),无论是出于被动还是主动。[①]选择忠诚于理查的精神、他上帝似的名字和容颜,他们就必须背叛自己;选择忠诚于自己,他们就必须背叛理查。也许是年老力衰之故,那帮老臣选择了一条路,他们的儿子则选择了另一条路。但是,无论如何选择都不是无辜,都有同样过犹不及之病。如果说,理查和其支持者拖拖拉拉,缩手缩脚,是因为他们真的或假的老了;那么,波林勃洛

① 见 II. ii. 111 - 16。与他们的男人相反,格罗奇斯特公爵夫人和约克公爵夫人准备用她们"自己"的名义让国王蒙受冤屈(I. ii. 36;V. ii. 98 - 100)。

克及其追随者的冒进急躁,则是因为他们真的或假的年轻。如果说一个阵营阴气太盛,那么,另一个阵营则阳气漫溢。年龄和性别的自然互补,在理查将家庭和社会的织体结构颠覆之后已经被排除。彼此都无法制约对方的过度发展,年轻人和老年人的缺点就这样十足张扬,整个国家犹如理查,凌空舞蹈,没有节制。行动与理想之间持续的断裂导致悲剧无可避免。年轻一代,无论做些什么,都将危险地卷入父辈的争执。波林勃洛克那个"放荡的儿子"黑尔(Hall)殿下,就是在这样的氛围中长大(V. iii. 1 -5)。

莎士比亚充分考虑到了诸侯左右为难的困局。但是,正如他没有粉饰理查的罪恶一样,他同样没有认同桀骜不驯的贵族的过激反应,也不希望看见他们落入自我欺骗的陷阱。他小心精确地分配道德责任。理查的行为固然不义,但引出贵族的连锁反应也是同样的不义。如果这种情况下节制和正义不是期盼得到的东西,那也应该对它们心存希望,因为没有了节制和正义,平衡的恢复将无从谈起。

事实上,在理查不义地剥夺波林勃洛克财产继承权,以致授人以柄并借机攻击之前,波林勃洛克已经带着"如潮的安慰"踏上归家之途(II. i. 199 -200)。像一个圣君,他赦免了自己的徒刑,成为"自己的雕刻者",为自己开路(II. iii. 144;II. ii. 49 -50)。

如果说理查昭示了人的局限,象征了人性的脆弱,那么,莎士比亚用波林勃洛克代表了另一类人,他们神圣崇高,听命于内心的自然律令。因此,他们是"天生"的王者,霸气十足,穿金带银,身材魁梧,品格高尚(参 I. i. 37、46、76、92、108;II. ii. 50;II. iii. 80、95、112;III. iii. 116)。

被剥夺了爵号和高位,流亡的波林勃洛克经历了理查注定要经历的方向迷失。尽管他是"国王近枝的天皇贵胄"(III. i. 16),但理查一声令下,他立马看来就一无所有,成为一个"被逼朝圣之途"中的乞讨者,一个"四处漂泊的流浪汉",到处受人白眼(I. iii. 264;II. iii. 120)。对于这种卑微的命运,波林勃洛克心里极度鄙夷,因此不甘就范。他径直拒绝了父亲教给他的精神胜利法,以安慰流亡的不幸命运(I. iii. 279 -80、288 -94)。他宁愿直面生活的真实:"啊! 谁能把一团火握

在手里，想象他是在寒冷的高加索群山之上？或者空想一席美味的盛宴，满足他久饿的号腹？”（II. 294 - 97）只有耽于享乐的君王才用空洞的言辞欺骗自己，勇敢的波林勃洛克则运用意志的力量克服厄运。他武装好身心，开始收复与其内在精神匹配的外在表象——他本该继承的“名号”（II. iii. 71；III. i. 25）。他英勇的行动将改变他卑微的处境。

波林勃洛克对战斗的狂热，正如理查对和平的沉溺一样不合时宜。在第一幕中，他的每番言辞都是吹响战斗的号角。他远大的自我抱负超越了勇气应有的限度，反而折射出他的自负和对自己力量的扭曲认知。他拥有一个恰恰与理查相反的虚幻的自我形象。出于完全相反的理由，两者都不相信自己会失败。如果说理查认为自己不可战胜是因为自己是超凡入圣的君王，那么，波林勃洛克之所以相信自己不可战胜，正因为他是个人。两者都虚构出了一个上帝式的志得意满的自我形象。因此，除了盲目的自豪之外，波林勃洛克完全是理查的反相。只要他还生活在自己权力无边的幻象中，并且在这一点上全然没有意识到他的本性，他是不会获得真正的满足感的。

波林勃洛克对想象或心灵之物的美视而不见，暗示了他同理查一样，欲望也许从来就没有受挫。他追求的不是虚幻之物，而是正如他所愿的实在永恒的奖品，看上去就沉甸甸，不会转眼消失如云烟。这就意味着，波林勃洛克对饰有纹章的盾和当成装饰的牌和盔甲跟对真正的盾牌盔甲一样地在乎（III. i. 24 - 27；II. iii. 120 - 23）。在他追求拥有看起来就贵重庞大之物的过程中，他最终屈从于金铸皇冠的诱惑而错过了真正珍贵之物。缺乏心灵之眼对迷于五色之肉眼的天然制衡，他也受到了表象的愚弄，成为表象的傀儡和俘虏（参 Traversi 书，页 28 以下）。他既迷失于自身权力看上去无边的幻象，也迷失于自己权力追逐的对象，他用正义的力量交换得来的东西，最终证明不过是正义的表象和影子，因为他使用的手段是不义（参《暴风雨》I. ii. 112 - 16 中的安东尼奥［Antonio］）。正如伊甸园的亚当，虚假的甜蜜，在眼中如此地可爱，是他堕落毁灭的缘由。

当波林勃洛克率军遭遇叔父约克抵抗之时，他辩称之所以违背誓言回来，不是因为自我匆促的驱使，而是因为理查偷窃了他的财富

(II. iii. 133 - 36)。一眼就看穿了他的把戏,约克利用他唯一的武器——犀利的言辞——强烈谴责波林勃洛克优雅臣服的举止和“包羞忍耻的职责”全是“瞒天过海的虚情假意”(II. 83 - 84;II. ii. 49),说他表面谦卑,其实剑指江山,心窥神器。波林勃洛克“用战争和可憎恶的武器的炫耀”,惊吓英格兰的“胆怯乡村”(II. iii. 94),目的就已昭然。像他率领的“尖锐钢枪”,他的心同样钢铁般冷酷,没有丝毫柔情和怜悯。步其挑战君王之后尘,他坚持索要自己的权利,要公平地继承财产,拒绝让步一个“头衔”,一个他不允许对手再次顶戴的“头衔”。事实上,他卷土重来用武力讨要的不是他口口声声宣传属于“自己”的一切,而是理查的一切(II. iii. 148 - 49;III. iii. 196)。

作为理查的公开敌人,登上权力之巅的波林勃洛克聚集了大批朋友。在最亲密的朋友中间,他骄傲地顶着“亡命叛徒”之名,像一枚像章标示出身份的差异。正是因为这帮朋友才使他不再一贫如洗,不再是个乞丐。对于他们的追随和相助,他无物回报,只能用语言的感谢,因为“感谢是穷人唯一的资本”(II. iii. 65 - 68)。他用语言的感谢充当慷慨的赐赠,换来的却是朋友的赤胆忠心。诺森伯兰就充当了他这群朋友中急先锋的角色。他对理查目空一切的挑衅姿态,使波林勃洛克暗地里能够不择手段地放胆追求皇冠,而在表面上看来他却丝毫无意于此。

利用理查远征之机,波林勃洛克轻易地窃取了王位,急切地拥抱理查唯恐避之不及的国事。由于正义和不义同时纠缠于共同的行动,其间的界限就很难划分(II. iii. 165 - 67;另参 III. i. 33 - 34)。还没有出手行善,波林勃洛克现在就已经凝聚了力量,蓄势待发,准备最后的谋叛。

波林勃洛克的安全完全要看他能否逃避承担作恶的责任。由于担心不战而胜的登基会遭天谴,波林勃洛克就对约克反复强调他并不反对天意(III. iii. 15 - 19)。一度他都事事如愿,能将阴谋暗中进行。他看来不是依靠诺森伯兰这个“人梯”,更好像是幸运之手灵巧的戏法,才登上王座。借用诗人丹尼尔(Daniel)的诗句:“他看来妙手偶得,实际上处处心机。”(参 Bullough 书,页 440。另参 Wilson 书,页 xx - xxii;Tillyard

书,页460)

理查最终意识到危险时,政局颠覆业已发生。但正是在此覆水难收之时,他对自己的利益有了清醒认识(Bullough 书,页401 中 Holinshed 的记载)。他急急打道回府,却发现英格兰已经悄然换了容颜,波林勃洛克已经高效地巩固了其地位。英格兰的国土"已经为他的坚硬而明亮的刀剑和他那比刀剑更坚硬的军心"所席卷(III. ii. 111)。理查淫威大发、威胁着贵族阶层的政治风暴(II. i. 263 - 69),现在已经"掉转潮头",一浪接一浪的灾难哗啦啦地打在他身上,让他自食恶果(暴风雨的意象参 II. ii. 99, iv. 22; III. ii. 3、105 - 9)。但是,在听到接二连三灾难的消息之初,理查依旧对自己的安危无动于衷。他不关心谁在挑战他的王权,不关心如何镇压叛乱,重要的是他已经回来:

> 每一个在波林勃洛克的威压之下,向我的黄金的宝冠举起利刃的兵士,上帝为了他的理查的缘故,会派遣一个光荣的天使把他击退;当天使们参加作战的时候,弱小的凡人必归于失败,因为上天是永远保卫正义的。(III. ii. 58 - 62)

卡莱尔(Carlisle)主教力劝理查切记,上帝的恩慈只是保佑而非取代君王的兵士。的确,正义的君王不会被神遗弃孤立无援,但他们必须用手中致命的武器配合神的意志,"否则逆天行事,就等于拒绝了上天赐给我们的转危为安的帮助"(II. 30 - 32)。然而,无论如何尽力,理查的朋友都不能唤出他身上人的力量,因为他拒绝承认有人的缺点。当他们敦促他像个男人不要像个懦夫时,他还坚称自己是个君王不是人(II. 82 - 85、188 - 91)。任何把他拉下神坛不再仅是发号施令的努力,即同于贬低了他的身份,与对手同列。敬畏于其上帝似的容颜,从而彻底剥夺了他作为自由人的行动,理查发现自己再次被迫在真实的力量和虚假的力量之间做出选择。上帝似的君王根本不需要保护自己抵抗"弱小的凡人"。他除了呼吸之外没有其他武器。"凡人的呼吸"什么都不是,而"君王的呼吸"是一切(1. 56; I. iii. 215)。加入这场光荣的天使和弱小的凡人之间的战争,理查只需要报出他的名

字,如一块天然的磁石高举在胸前:"国王的名字不是可以抵得上两万个名字吗?武装起来,我的名字!一个微贱的小臣在打击你的伟大的光荣了。"(III. ii. 85 - 87)

理查在困境之下才漫不经心地承认国王的力量与臣民的力量并无二致;他的命运都掌握在臣民之手(II. 76 - 77)。君王意志不费吹灰之力就能实现,渐渐看来只是他想象中指挥得动的手和心营造出的视觉幻象或舞台效应。理查的言辞表明,他开始自责逃避了保卫自己的责任。毕竟不可能期待上天提供理查祈祷的救兵。

很快,理查就知道他那帮宠臣已经覆灭(II. 138 - 40)。他真正的朋友也因为他的寡恩与薄情早就凋零。他"北方的城堡","南方的绅士",贵族与平民,老老少少,纷纷倒戈"侍候"他的敌人(II. 201 - 3)。就像作鸟兽散的威尔士军队,敌人兵不血刃,他的部队就已溃退(II. iv. 7, ii. 73 - 74)。他成了彻底的孤家寡人:徒有两万个名字,却无两万兵士(参《亨利四世》下 I. ii. 56 - 57;III. ii. 124 - 35)。他残存的力量只有萨立斯伯雷(Salisbury)那双"无力的空手"(1. 65)、约克那双"已经瘫痪无力的手臂"(II. iii. 104),以及几个曾经在辉煌的宫殿嬉戏、而今面带愁容衣冠不整的"亲密的朋友"。当他得知就连约克也已经向波林勃洛克"投诚"之时,理查只好承认自己满盘皆输。

那些被理查压榨之人,全都不由自主被吸引进波林勃洛克的圈子。如今,波林勃洛克的名字就像块磁铁,产生出强大的磁力,而这磁力原本是理查的专利。当理查剩下老弱残兵之时,波林勃洛克却在全国范围内复兴了人性,在他的鼓舞之下,人人好像奇迹般地成了真正的男人。那些"白须的老翁"、"喉音娇嫩""身体柔弱"的儿童、甚至于"纺纱的妇女"全都像男人一样纷纷揭竿而起,反抗理查(III. ii. 112 - 20)。

最终被迫放弃了救兵解围的天真希望,理查的情绪一落千丈,坠落到了另一极端。无论是肉体还是精神,他已经完全非人。转瞬间,他从目空一切到卑躬屈膝,从无畏的漠然到"恐惧的颤抖"。傲慢镇静的君王变成了"悲哀的奴隶"(II. 190、210、215 - 18)。他震惊于自己竟然如此脆弱,于是长时间地沉溺于对死亡的沉思,将过去看起来不

可战胜的标志倒转成了死神的象征(参《亨利五世》IV. I. 230 - 84;《亨利四世》上 III. iii. 30 - 31)。

那"小丑"似的死神,打扮得高贵典雅,用王室仪式上的威严口吻讲话,把自己的宫廷搬进了那"围绕着一个凡世的国王头上的这顶空洞"的王冠。带着阴险的愉悦,这妖魔"妄自尊大的思想"灌注进他的头脑,引诱他相信自己不可战胜,仿佛这包藏着他生命的血肉的皮囊是"牢不可破的铜墙"。一旦不知反省的愚蠢君王受到上帝一样外表的蛊惑,骄傲自大,目空一切,死亡就带着最真实的面罩到来,结束这一出残忍的游戏,"一枚小小的针就可以刺破他的壁垒,于是再会吧,国王!"(III. ii. 169 - 70)理查开始痛责他从前的单纯幼稚,最终能够借助王叔刚特的眼光来打量自己。他获得的不过是"一千个佞人"的谄媚,而这一千个佞人就给了他君王的虚荣(II. i. 100)。屈从于王冠的诱惑非但没有使他延年益寿,反之却加速了他的覆灭。王冠真正的意义就是其虚假意义的倒转。"这顶空洞的王冠"在"大地上"投射出"一片空洞的"阴影(III. ii. 160,140)。

最终,理查摆脱了蛊惑,彻底清醒。他开始无情地解剖自我。他发誓再也不重蹈覆辙,不被表象欺骗。但是,在他努力克服一个强大的幻象时候,他却落入了其反面的陷阱。此前,他对高贵的人性视而不见,现在他坚信根本就没有高贵的人性存在。他已经完全认同人性的脆弱,而当他是君王的时候,他相信自己受到上天的赐福,摆脱了脆弱的人性。如今,他终于意识到自己也是个"脆弱的人",非常渺小:

> 像你们一样,我也要靠着面包生活,我也有欲,我也懂得悲哀,我也需要朋友;既然如此,你们怎么能对我说我是一个国王呢?(II. 175 - 77)

他先前看不到自己的弱点,现在他看不到自己的力量。理查扭曲的安全感一旦受到威胁,卑贱的恐惧就必然产生。他想象自己一无所有,没有任何力量。他看不起人,更把自己贬低到不如人的地位。他原本自视为高于超凡入圣的君王,现在他却觉得自己是不如常人的奴

隶和乞丐。他仍然没有认清自我,仍然受到表象的愚弄。

被迫放弃身体上不可磨灭的虚假神性,理查转而几乎否定了自身真正的神性——他身上无比珍贵的精神火花和他真正的"自我"。理查代表着起于尘归于尘的没有灵魂之人——"镀金的粪土,染色的泥块"(I. i. 179)。失去了王冠,他声称只有死亡和掩埋骨骼的"一掊黄土"才可以算是属于他自己的,而死亡和黄土最终也不过是虚无(III. ii. 150 -52)。

虽然理查坦言他的内心已经"武装"起来反抗他的厄运(II. 93、104),但实际上他灵魂的盔甲与他的军队一样没有得到重视和装备。人只有意识到自己的局限,才会想到如何壮大自己的力量。理查从来不知道畏惧,也就从来不知道该如何找寻勇气。他与其说是对波林勃洛克俯首,不如说是对自身奴性称臣。

卡莱尔主教和随后出场的王后都力劝理查不要忘了身份。他的王威本应该如狮子的雄风,居于他的"心"、"理智"、"外形和心灵"(V. i. 26 -33)。人身上真正的高贵精神不会屈从于政治的失败,只会被邪恶的自我征服和褫夺,从而将自我天生的主宰权让渡给本身的奴性。理查被更强大的力量征服固然可悲,但他臣服于恐惧却是自己打败了自己,更为可怕,因为他成了自己最大的敌人,"与其他人一起是个的叛徒"。他看不起自己与生俱来的力量,反而加强了波林勃洛克的实力,也加速了自己的毁灭(III. ii. 180 -82;V. i. 24 -25)。只有奴隶才屈从于命运;命运之所以强大,正是因为人们屈服于身上的奴性。人们没有意识到,是其身上的局限妨碍了其自由。对死亡的恐惧,而非死亡本身,使理查"摇尾乞怜"(184 -85)。事实上,即便理查无力破解波林勃洛克趁他疏忽大意时取得的优势,他也没有必要把高贵的精神和尘世的王冠一起拱手相让。在性命攸关的时刻,是国王还是乞丐,最终取决于选择"恐惧而死"还是战斗至死。由于这一选择纯属自我决定,随时武装灵魂都不会太迟。灵魂的力量可以坚固身体的盔甲,当武装起来的身体倒下,武装起来的灵魂却依然挺立。只要采取合适的方法铸造灵魂,灵魂就不可战胜(参 Macheiavelli 书,第 25 章,页 98 -101;Montaigne 书,页 150 -59)。

放不下过去的伟大和名声，也忘不掉现在的渺小和悲伤（III. iii. 136－39），理查的灵魂撕裂成了两半。他已经迷失了自我。有时候他无意识间说出的话语看来非常切合他新的处境，只是他几乎立马改口，因为它们跟过去的处境格格不入（II. 127－36）。整出戏中，他都在设法接近真正的自我，找寻具体环境中的合适身位。可惜他对那个适合的身位一再弃之不顾，变来变去的身位又不切实际，最终当然不会满足（参 Ornstein 书，页 109－10）。

当波林勃洛克追求实现其宏伟心愿的平台时，理查却在极力自贬以切合其倾覆的政治地位，似乎这局促的困境就是度量他灵魂的尺度。此前他只模仿神灵的傲慢，现在他竭力把灵魂塞进一个摇尾乞怜的皮囊，心甘情愿地接受乞丐和奴隶的“卑微”身姿。他不再是神圣的国王，尽管仍然受到上帝的保佑，他也只是一个游走四方的圣徒或神丐，一个漫无目的流亡者，手无寸铁地受人凌辱（II. 147－59；另参 V. ii. 1－6、29－36）。

理查非常渴望采取种种措施弥合他那撕成两半的灵魂，从而恢复内心的宁静。这折射出他对自我认知的焦虑。但是，由于他没有认识到自己是一个人，既神圣又卑微；他错误地认为他要么神圣如国王，要么卑微如乞丐。他的灵魂在国王和乞丐这两个极端的生存领域间自由摇摆，完全越过了中间人所栖身的领域。

但是，与第一幕不同，理查体验到的身心的分裂，不再象征一个原本拥有乞丐心灵的人却以国王的身份指点江山，而是恰恰相反，暗示了他心中有着某种高贵精神不适合这卑微的处境，因此不愿臣服。拒绝屈尊于卑贱身位的高贵灵魂，就这样开始了反抗他身上的奴性，准备翻身做主。几乎在无意识间，他内心的国王反抗了他外在的乞丐身份。先前他将虚假的力量与真正的懦弱集于一身，现在他必须拿新找到的力量与明目张胆的懦弱相抗衡，以渐渐地改头换面。承认自己覆灭的悲剧，理查注定要重新发现人的力量，不是通过胜利，而是通过必须承受的极度困苦和失败。正因为他的处境不可逆转，他将不得不依靠自己迄今还没有验证的力量背水一战。因此，与他外在的失败并行的，是他准备出发的内心的胜利。从现在开始，理查将更清楚地把乞

丐的面貌和圣君的心灵及行为结合(参 V.23-33)。因为他成功发起了针对自己覆灭精神的战争,理查将日趋显示他将是波林勃洛克的一个可怕的敌人。正如在弗林特堡的时候,波林勃洛克吃惊地发现,理查转眼间就突然强大(III. iii. 20-24;另参 Bullough 书,页 402-3 中 Holinshed 的记载)。

波林勃洛克越接近王冠,他在第一幕中急于展现出的王者雄风就越是模糊在诺森伯兰身后。当诺森伯兰都不再尊理查为王,波林勃洛克却依然谨小慎微地在一席话中五次称呼"陛下"(III. iii. 31-36)。随着划分责任的时间临近,他希望看起来不是理查的敌人。他装成极度的谦卑晋见理查,像一个仆臣"前来跪地乞求撤消放逐他的圣谕"(III. iii. 114)。他一边在国王的城堡外精心修饰自己以便理查或许看到他"雄壮的军容",一边派诺森伯兰去对理查说明他逼宫的邪恶企图。虽然他派诺森伯兰去传达他对国王"臣服的诚意和不贰的忠心",但这番表白掩饰不了他的挑衅(II.36 以下)。当他故意语带双关地提到理查那"摇摇欲坠的城池"时,他不是在求和而是在威胁。同样借助于诺森伯兰之口,身为君王的理查答应了波林勃洛克的要求,圆了他的心愿。然而,威胁着英格兰的内战之灾,不是由波林勃洛克的支持者挑起,落在理查的头上,相反,却是由理查的支持者挑起,落在了波林勃洛克的头上;这场内战不是为了得到王冠,而是为了保住王冠。理查答应将"王冠"——似乎不是他的而是波林勃洛克的——作为罪恶的代价传承给波林勃洛克。这份罪恶在理查已经付完他惨重的代价很久之后还将由波林勃洛克来承担。"可是当那被他所追求的王冠安然套上他的头顶之前,一万颗血污的头颅将要毁损英格兰如花的美颜,……用忠实的英国人的血液浇洒她牧场上的青草"(I. i. 75-100)。

当他有力量的时候,理查却大耍绅士派头,不愿跟波林勃洛克相斗。现在他愿意交手,却已无能为力。除了一口气在,他已一无所有;面对实力雄厚的波林勃洛克,理查别无选择,只好将王冠拱手相让。像一颗陨落的星星降临在"堕落"的阶下,在那"堕落的国王生长"的地方,理查接见了波林勃洛克,奉上了后者梦寐以求但却不敢开口要

求的一切：

波林勃洛克：我仁慈的陛下，我不过是来要求我自己的权利。

理查王：你自己的一切是属于你的，我也是属于你的，一切全都是属于你的。(II. 196 - 97)

但是，理查并没有给出自己的一切。在他们两人那貌似卑微的姿态背后站着两个国王。理查站着的身子虽然跟波林勃洛克跪着的身子一样低，但他的心气跟后者一样高(II. 190 - 95)。如果说波林勃洛克是以虚伪的谦卑像乞丐一样完成了征服，理查则是以一丝真正的挑衅像国王一样接受臣服(对观 V. ii. 9 - 10、18 - 20 和 31 - 33)。理查也是语带双关，既谦卑又高傲。同样，当波林勃洛克口口声声称为陛下效忠，理查也明白无误地相告是被迫为臣仆服务(II. 199 - 201)。当他同意把王冠让渡给波林勃洛克时，他也揭示了这一同意破坏了正当的传承礼仪(II. 204 - 5)。最终，一语道破波林勃洛克意欲送他前往之地，理查戳穿了波林勃洛克的真正目的(II. 208 - 10)。

展现理查性格的第四幕第一场是以波林勃洛克最终追查葛罗斯特之死开场(IV. I. 4)。抓住"谁在国王面前挑拨是非"这一借口，波林勃洛克打算敲山震虎，震慑理查那些"心腹"，尤其是想搞倒他的堂弟，约克公爵之子奥墨尔(Aumerle, V. ii. 41 - 42)。为了巩固他的胜利，他需要剪除理查的羽翼，使其彻底孤立。他打着正义的幌子，干着非法的勾当。他枪口对准了理查的"心腹"，实际上就是一笔勾销了理查因为葛罗斯特之死而逐渐显露的不义。而且，在这关键时刻，他指控奥墨尔为元凶，自动就粉碎了当初他指控毛勃雷时树立起来的正义幻象，默默地承认了他也被表象所蒙蔽。究竟谁是凶手，谁是无辜，无人可知，因为不能复生的毛勃雷(IV. i. 86 - 91)和蒙受冤屈的奥墨尔之间无法对证(V. iii. 35、131)。

为了"在这新天地里扬名显达"，卖友背主是那些贵族唯一能够讨好严厉新君的砝码(IV. i. 78)。他们纷纷效仿戏剧中巴各特(Bagot)

两面三刀的做法,通过再次不义的结盟以求逃避前次不义结盟的恶果。然而,这样的努力注定要自食恶果(ii.6 以下),因为食言者油腔滑调的誓言永远不值得信任。波林勃洛克和他的支持者在联合对抗理查的过程中,彼此一再证明,他们没有谁高尚神圣。他们将很快发现自己仅仅是被逼找寻公认为是窃贼的荣誉(参 IV.i.124 - 25;《亨利四世》上 I.i;V.ii)。这些争强好胜的贵族把他们的手套和"代表荣誉的信物"零乱地扔在地上,他们仅仅口头宣誓效忠,因此是口到手到而心不到(对观 II.iii.46 - 50 与 V.ii.11 - 17 中的波林勃洛克)。这是未来的不祥征兆。在整个王国内,这类对骑士精神的戏仿已经十分流行。出于对戏仿的戏仿,黑尔殿下也以戴上一个从娼妇手上拉下来的手套为荣,以逃离这"死亡的手印"(V.iii.17)。

约克的到来打断了波林勃洛克对正义的炫耀。他奉"铩羽归来的理查"之命,前来向波林勃洛克传达理查已经私下同意立他为嗣君。没有丝毫的迟疑,波林勃洛克立即要"凭着上帝的名义"升上御座。对此,卡莱尔主教提出了强烈抗议,坚决反对这样偷偷摸摸草率苟且的程序,言下之意是在指责窃国者们的不义。不论是否出于故意安排,卡莱尔主教敦促波林勃洛克将理查带上宫廷。因此,当诺森伯兰力劝波林勃洛克接受"平民的请愿"让理查签下正式的认罪书时(II.224 - 27、272 - 75。另参 Bullough 书,页 410 - 11 中 Holinshed 的记载),波林勃洛克即刻传令把理查带来"让他当着众人的面俯首认罪"(I.48)。紧扣"罪行"的双重含义(I.iii.30),在其窃国的不争事实下,这一幕与其说是波林勃洛克对理查罪行的指控,不如说是理查对波林勃洛克罪行的指控。

为了逃避罪责,波林勃洛克显然希望把窃国的全部责任都推到理查身上,把理查当成他不义的替罪羊。与他极度的自信相反,他的行为显示了急迫的需求,以安抚看来受他威胁的不稳定同盟。在退位这一出戏中,理查天衣无缝的配合比其他事件更充分地证明他一向坚持的真理和意义——"没有一只凡人的血肉之手"可以给予或篡夺他神圣的御杖(III.iii.78 - 81)。为了被理查正式册封为合法的嗣君,波林勃洛克必须首先承认理查是唯一合法政治权威的源泉,换言之,也就

是真正的国王。同样,波林勃洛克也需要急于认同他和理查的血统和谱系(III. i. 16 - 17, iii, 105 - 8;另参 I. i. 70 - 71)。

表面上看来,理查完全在配合波林勃洛克的要求。早在从形式上退位之前,他这粗心大意、玩忽职守的君王实质上已经退位。宣布自己"心甘情愿地"放弃君主的名号和威权的头顶,理查演完了这一出"尊卑倒置、主奴易位、君臣失序、朝野混淆"的好戏(IV. i. 249 - 52; 203 - 22)。

> 波林勃洛克:你愿意放弃你的王冠吗?
>
> 理查王:是,不;不,是;我是一个没用的废人;所以,不,不,一切都听从你的旨意。(II. 200 - 201)

在某种意义上,理查心甘情愿地答应废黜的确使他如所说的是"叛徒的同谋"。但是,通过主动地选择引退,他也保留了王权的完整,而这正是君王的标志和职责。正如在祷告的开头,他加入了"教士和文书"的行列。在废黜的仪式中,他既扮演了自己的角色,也扮演了波林勃洛克的角色,不过他仅仅臣服于自己。尽管在这一场戏中,他继续摇摆于高尚的精神和卑贱的地位,但他的独立自主和波林勃洛克的有求于人之间的差异还从来没有这样明显地传达过。像一个超然而立自得其乐的神祇,理查站在他的敌人无法企及之地。而且,一旦身在宫廷,理查实际上做了他自己想做了一切,却没有做他被人带来希望他做的一切。最终,当诺森伯兰当众一条条地历数他的罪状时,理查反戈一击,提醒敌人不要忘记他们自身的罪行(II. 228 - 36)。他拒绝接受"臣下"的审判,他只对自己忏悔(V. v)。

但是,理查并没有赦免自己。别人可能已经把他送上"苦涩的十字架"(II. 170 - 71、239 - 42),不过,他自愿放弃君王的名义,恰是一种自我殉难,一种伴随着巨大的痛苦和心碎的自我苦行。作为自己的法官和陪审员,他对自己实施了裁决;作为公正的君王,他也对波林勃洛克进行了审判。他公平地分配了彼此的责任,主动领受了施之于己身的惩罚。因为自身的罪行,他将自己赶下了高位。与开场戏相反,

理查在此显示自己是个上帝似的法官,而非人间的罪人。正如波林勃洛克从他那里学会了如何做一个不义的君王,他从波林勃洛克那里学会了如何做一个正义的君王。他真正的正义更加清晰地反衬出波林勃洛克开场时的虚假正义。像一个真正的君王,理查在这一场戏中承担起了正义的责任,而把不义的责任留给波林勃洛克去承担,而这恰恰是波林勃洛克始料未及的东西,理查也不再是波林勃洛克不义的代理。他对自己的滔天罪行心知肚明,所以不会盲目地代人受罪。那些窃国者背叛了对他和上帝的盟誓,应该心生罪感,如果他们不向他悔罪,也必须向上帝悔罪(I.243)。进而言之,理查明白是神圣天意在进行"丑恶罪行"的分配,分配的机制则是遵循简单的数学原理(V.i.66-68)。当他最后走出宫殿,他既没有像个娘们一样哭哭啼啼,也没有像一个民族的殉难者或替罪羊一样温顺臣服。他达到了从未企及的高度,愤怒而威严。他称波林勃洛克和那帮乱臣贼子是"僭越的窃贼",只有等到"一个真正君王的倒下,他们才颤巍巍地站起"(II.317-18。对观 Ornstein 书,页 119)。

不无反讽的是,理查臣服产生的效果恰与波林勃洛克的愿望相违。没有暴露理查的不义,反而显现了理查的正义。没有凸显理查的孱弱,反而显示了理查的力量。最重要的是,尽管波林勃洛克现在最想看到的是像理查一样,但理查的合法性及其正义却暴露了他是理查的对立面,一个名不正言不顺的君王。

褪下王冠的刹那,理查充分地显示了王者风范。可惜,他身心的和谐只是昙花一现。悲哀的是,在这"悲哀的盛典"或反加冕仪式中,他能行使的权威随着权威的行使而终结。

在莎士比亚所依据的原始素材中,理查的整个退位仪式都向对手妥协,包括正式画押认罪,为了挽救卿卿性命,不惜曲意逢迎新主(参 Bullough 书,页 408)。但是在此,理查伪装的自我挫败背后却是真正的自我主宰。直到现在,理查一直是他自己最大的敌人,因为他背叛了他身上最优良的品性,显示出所有人性的缺陷,包括不义和怯懦。正是这些人性的缺陷加速他致命的灾难。如今,听从他身上最优良的品性的律令行动,理查成为他身上最坏的那一部分的"叛徒"。一个具

有王者精神的理查去剥夺一个不具王者精神的理查的王位，去否定他对王权的否定，取得的是积极的效果：像任何的双重否定产生出的肯定。通过褫夺先前的自我，理查吊销了他任性的过去，一洗原本在心灵扎下根来、窒息其健康成长的自负和愚昧（III. iv. 41 - 46）。“鞭挞掉亚当身上的邪恶欲望”，理查重回了天真无邪的肉身。[1] 他那王者的勇气将紧随他王者的正义而至。

对于波林勃洛克所取得的每一进步，他必须忍受同量的损失。对于理查必须忍受的每一损失，他也将获得同量的弥补。退位无论是名与实都具有双重意义。无论是理查还是波林勃洛克，每次胜利都意味着一次失败，同样，每次失败也意味着一次胜利。

波林勃洛克急于接手理查留下的王冠和烦恼，证明他已被赢取“沉甸甸”的金色王冠晃花了眼睛（I. 204）。其实，他继承的只是理查的烦恼。他拥有不了理查已经挥霍的巨额财富。一旦登基，他和支持者将很快发现他们还是像乞丐，被迫满足于“仅仅属于梦中的盛宴”（参 Oman 书，页 154；《亨利四世》上 III. ii. 56 - 59，IV. iii. 74 - 76；《亨利四世》下 I. ii. 236 - 37）。他所熟悉的“王者气息”，他不无羡慕讥讽地说起过的轻而易举就能执行的旨意，都是理查享受的剩余，很大程度上也是由理查实现的效果。

除了展示过豪言壮语的口气和杀气腾腾的武力（III. ii. 165），除了“一场妇人间战争的考验”，波林勃洛克没有经历任何磨难。理查不是败于他之手，而是自我战败的，所以他那些“锋利闪亮的钢枪铁炮”毫无用武之地，显得多余，他的王座也未经他夸耀的“辉煌”武力的检验。只有当王冠到手，当他想象自己真的可以刀枪入库马放南山专注谈和的时候（III. iii. 116），它才显示了一下自己是依靠武器打下了天下。他最需要的却是他不能征服东西，就是名正言顺地获取王冠。他发现自己由于自己的不义而陷入了瘫痪状态。正如理查的罪过反而加强

---

① 理查的灵魂净化仪式在他退位的时候。众所周知，这一幕后来为亨利五世所模仿。亨利五世登基的时候也朝自己的对立面的转换（《亨利五世》I. i. 25 - 37；《亨利四世》上 I. ii. 213 - 17）。

了波林勃洛克的力量,波林勃洛克的罪行也反而复苏了理查的力量(IV. i. 324 - 34)。正如他过去的力量逐渐显现,现在他的弱点也在逐渐暴露,因为他看来正是理查的反面。不是失去了王冠,而是拥有了王冠,他注定要了解自己力量和权力的局限。与他外在的胜利并行发生的是他内心的失败。他的情形恰与理查形成鲜明的对照,他不义的后果是内心的怯懦。但也正如理查一样,他身心的和谐也只是刹那。当他最终拥有了君王之名,他也只是名义上的君王而已。

只有真正登上了王座,波林勃洛克才逐渐感到理查合法权威的力量,才第一次对理查心生畏惧(V. iv)。他改变了采取怀柔政策化敌为友的初衷,决定要杀理查而后快(参 IV. i. 271、304、310,V. i. 51 - 54、84)。在戏剧的结尾,平叛的捷报频传之间,艾克斯顿(Exton)衷心地祝贺他了却了心愿。"这儿气息全无地躺着您最强大的敌人"。艾克斯顿不经意间就透露了他深"埋于心的恐惧"(V. vi. 30 - 32)。

如果说理查的人生是在伊甸园时期,闲散逍遥、恣肆放纵、邪恶挥霍,那么,莎士比亚将波林勃洛克的人生置于后伊甸园时代,永远劳作、撕心裂肺、精神焦虑。波林勃洛克在位期间,他梦寐以求的"假期"只是纷繁战事之间的小憩,挑逗着他靠近,初以为触手可及(III. i. 44; V. vi. 49 - 50),但却渐行渐远,最终永远弃他而去(《亨利四世》下 IV. v. 197 - 98)。

波林勃洛克在僭越继承权法则过程中利用的那些反叛的贵族的军队,最终在王国内产生的祸患远远超过了此前他们的危害。波林勃洛克打开了束缚他们政治野心的最为重要的枷锁,把它套在了自己头上,因此,也是约克告诫理查所说的"千般危险,贻害无穷"。长年累月的征战也注定了波林勃洛克重蹈理查民心向背的覆辙。平民钱袋的干瘪也意味着他们心力的枯竭(II. ii. 129 - 31),再也无法指望用他们的力量与贵族抗衡。最终,波林勃洛克激发了邪恶教会的野心,对此严重后果——至少在莎士比亚的叙述中——理查不负任何责任。因为一旦他们的命运与在位的国王的命运剥离,教会将千方百计地变成一个独立的权力之源,充分利用他们可以支配的独特武器——宗教热情和"圣餐"——激怒和骚扰波林勃洛克及其子嗣(IV. i. 133、326 -

29;V. ii. 97 - 99)。[1] 因此,波林勃洛克尽管夺取了王冠,但这是场得不偿失的胜利,其代价于己、于家、于国都远远高于任何可能的利益回报,是场不折不扣的虚假胜利(参 Ribner 书,页 160 - 62、164 - 68;Campbell 书,页 168、212)。

理查"小小的世界"——人口众多的英格兰——最终缩略为他栖身的那个"小小的世界"(监狱):"这儿除了我之外,没有其他的生物"(V. v. 4、9;II. i. 45、105)。只是因为现在他一无所有,他才第一次真正地尝试他内心的力量。尽管他的身体被禁锢,他的"头脑"和"灵魂"联合起来展示了上帝般的自足。没有任何实质性材料去创造或赋予生命,他只有在虚空中把生命注入那些虚幻的人和情景。他政治的王国或许已经缩略成衣衫一样褴褛贫寒的监狱,但他内心的王国已经足以囊括四海。

在某种意义上,理查想象中的人印证了人的渺小。他在虚无中创造的只能是虚无。而且,理查想象中的人暗示的是死亡而不是生命。就像皇后自己"沉重的忧郁摧毁的生命",这是对其模仿的自然进程的呼应(II. ii)。但是,通过暗示他难以言说的灵魂永生,理查想象出的那些短暂生命揭示了他真正的自我和"自己"。造化也被外表所蒙蔽。真实的秩序颠倒了虚假的秩序:大象无形,大音稀声。理查得到的眩目的东西,表面上沉甸甸的,实际上是"沉重的虚无",比看上去的价值要廉价得多。灵魂如影,看来轻便,虚无如风,只是呼吸或梦的素材,最终证明是永不磨灭的无价之宝。理查看不见的灵魂是宝藏,是生命之泉,是花园和子宫,而他看来能够不朽之身躯却是坟墓。灵魂要活得逍遥,必须宣告对这"肉体铸成的不堪一击的坟墓"绝对的主宰;灵

① 在王权的更迭和教会对君主的态度方面,平民的判断并不重要(见《亨利四世》下 I. iii. 86 - 100)。据霍林谢德记载,一方面理查搜刮了教会的财富,另一方面坎特伯雷大主教也帮助了波林勃洛克篡位(见 Bullough 书,页 403)。在莎士比亚的笔下,教会的政治地位在新政权中一如既往地明显,但不再是以前那样保守。这为波林勃洛克提了一个他曾经对虔诚的父亲提过的完全相反的问题。当教会处于弱势的时候,通常被理所当然地劫持成为替罪羊,现在,教会名正言顺地造了反,改变了它原有的色彩。宗教也因此变成了虔诚和不虔诚信徒的有用的工具。

魂要永生,就必须被“驱逐”(I. iii. 196)。作为灵魂与肉体的复合体,人是实体与影子、存在与虚无的结合。正如理查自己的发现,在任何意义上,人永远都不是“一无所有”。因此,无论看来如何,理查仍然拥有他自己的一些东西。即便他失去了其他一切,他最终还是拥有自己(IV. i. 261 - 62)。

理查带着真实的痛苦进入了他想象的王国中的生活。他“一个人扮演着许多不同的角色,没有一个能够满足他自己的命运”(V. v. 37 - 38)。这想象的王国中的人生活于三个社会等级,理查的精神就游走于这三类人之间,在他们骚动不安的生活背面,是不同类型的“虚妄”、傲慢和野心。在最优秀那类人的精神中,精致的理性骄傲地宣称了对卑微的信念的统治,只是折戟沉沙于它给自己的“无所顾虑”,最终“援引经文的本身攻击经文”(II. 11 - 14,另参 V. iii. 119 - 222)。等而下之那类人有着野心勃勃的思想,“总在计划不可能的奇迹”发生,怎样盘算从这冷酷的世界的牢笼抓破一条出路,但最终无能为力,所以只能在“他们自己的盛气之中死去”(II. 18 - 22)。最下等那类人的思想,装得就像理查表面上的谦卑低调,“像愚蠢的乞丐套上了枷锁”,用话安慰自己,说其他人以前不也是站在他现在站的位置,套着枷锁,成为“命运的奴隶”吗?但是,他们即便假装没有看见自己的失败,假借过去的人们同样的遭际来背负他们不幸的灾祸,虽然获得了精神的宽慰——正如理查自己曾经的体验,也不过是短暂而虚假的平衡,难以持久维系。这三种人的精神,阻挡灵魂平静的狂妄与自负之所以能够出现,是因为人们没有认识到自己的局限,那就是目光短浅、装备的脆弱、身体的大限和欲望的消磨。理查的情形显示,无论是通过他们自己盲目的犯罪或将此归咎于他人,即便神圣的君王也会发现自己是个乞丐。理查认为,所有的人都必须学会认识自己(参 Tillyard 书,页 246、251 - 52)。莎士比亚将被废黜的理查打造成了一个人的代表和典范,站在了他应该占据的位置。“无论我是什么人,无论是我还是别人,只要是一个人,在他没有彻底化为乌有以前,是什么也不能让他感到满足的”(II. 39 - 41)。

通过反复加冕和反复褫夺王冠的仪式,理查想象出自己不断变化

的心灵轨迹：

> 有时我是国王；叛逆的奸谋使我希望我是一个乞丐，于是我就变成了乞丐；可是压人的穷困劝诱我还不如做一个国王，于是我又变成了国王；一会儿忽然想到我的王位已经被波林勃洛克所推翻，那时候我就立刻化为乌有。（II.32－38）

在他精神剧烈的波动之中，完全沉湎于自我的理查用悲剧的形式模拟出了此前场景中刚发生的荒诞情节：约克一家三口的命运因为儿子反叛带来的喜剧性起落，以及波林勃洛克对他们行为的摇摆不定的反应。这一切都如其所言提醒了理查想起一出叫《乞丐与国王》的喜剧（V.iii.76－80）。

最终把自己的不幸背在自己身上，理查如今成了一个睿智的人（I.63），完全承担起了彻底摧毁"我的状态和时间的和谐"的责任。与御花园花工的视角完全相反，花工是从他们经营的小小花园世界里的"法律、形式及和谐的比例"看到了政治的秩序，理查是从他身体导致的无序看到了和谐与节制的重要，恰是殊途而同归。当他听见渗透进监狱的音乐"错了节拍，失去了合度的节奏"，理查意识到构成他生命的时辰与日夜的"琴弦已经错乱"。他痛责自己拥有如此敏锐的感官，能够听出音乐中最细微的错乱，却在那么长的时间内完全无视自身的逍遥法外（II.44－49）。"我曾经消耗时间，现在却是时间消耗着我。"在他痛苦的回忆和幽怨的反思中，理查可能找回了冷静。像亚当一样，理查在回顾中看清了自己。莎士比亚把他的自我认识描写成了罪恶燃烧后的灰烬，既具悲剧色彩，也具喜剧色彩。

理查的痛苦反思最终在精神高扬中得到宣泄。这高扬的精神有助于他重整混乱的秩序。他最后的行为是勇敢而大胆的自卫，尽管没有胜利的希望。为了唤起他的愤怒，克服他的恐惧和宣泄自己的恐惧，王后曾经把理查比成是被击败的兽中之王（V.i.29－34）。像"狮子在临死的时候……也会伸出它的脚爪……发泄它被战败的愤怒"，理查跟那些前来谋害他的人进行了殊死反抗，连杀两人才丧命于艾克

斯顿之手(V. v. 107 - 8、115 - 16;V. vi. 34 - 36、42 - 44)。在空荡荡如坟墓的牢狱,失去了君王的信符,握着的不是神圣的御杖,而是从杀手那里夺过来的亵渎神灵的利斧,理查经历了王者最为圆满辉煌的时刻。尽管与外貌相反,但人们肯定看到在他如乞丐般褴褛的衣衫下面那一颗真正的王者之心。最后,理查直呼新王为"兰卡斯特的亨利",表明他已经重新夺回了此前似乎已经拱手相让的王者之名。他最终承担起了神圣的责任,誓死捍卫自己和属于自己的合法财富。他慷慨悲歌的行为完全颠覆了他乞丐似的处境。

理查将自身当成为正义复仇的无情武器,一瞬间就同化了对手波林勃洛克身上的优秀品性。在波林勃洛克不知不觉间逐渐代表着人的缺陷时,理查却象征了人的力量。他令人叹为观止的反抗事实上是剧中唯一的武力盛宴,也是唯一对人的考验。在死亡中,而不是在生活中,他是骑士精神的最佳典范:他满身都是战斗的勇气,"正像他满身都是高贵的血液一样"(V. v. 113)。

理查最终实现了自治,战胜了痛苦和死亡带来的压迫与恐惧。这些压迫和恐惧一度使他成为非人,逼使他像卑贱的奴隶一样向敌人称臣。可惜,他不能让时间倒流,不能让奇迹出现,愈合他一手造成的整个社会秩序和个人生活秩序断裂的创伤。如果说,他不能挣脱敌人的控制,拆掉监狱的四壁,但他的确打破了一度"囚禁"他高贵灵魂的心牢。出于人性的脆弱,理查一直是他自身最大的敌人。但是,他现在征服了自己,成为自己的主人,恢复了灵魂中统治与被统治的自然秩序。尽管被迫臣服于他身体这个敌人,他却结束了灵魂这个敌人的骚动。他把卑贱的死转化为英雄的死,把死亡和失败转化为生命和胜利,从而解放了自己。正如卡莱尔主教所教导的那样,他打碎了命运的枷锁。"畏惧并不能免于一死,战斗的结果大不了也不过一死。奋战而死,是以死亡摧毁死亡;畏怯而死,却是做了死亡的奴隶"(III. ii. 183 - 85)。

如果理查对于国王尊崇地位的回应显示他还只是人不是神,那么,他对奴役状态的回应证明他至少是人不是动物。他对波林勃洛克派来的杀手的武力反抗保存了强权和正义之间应有的区别,而这一区

别却容易被消极的默认所磨灭。他的武力反抗也克服了对正义的漠然,这漠然往往诱发于欲望和兽性的巨大力量。

理查拒绝吃下毒食身亡,破灭了杀手不费吹灰之力即取之人头的美梦(V. v. 97 - 101)。对于理查之死,一个"通俗的说法"是他"被食物诱惑,死于饥饿",换言之,正如他同意自己被废黜,他是被脆弱肉体的欲望所击败。莎士比亚所依据的戏剧原始素材中只对这一说法存疑。莎士比亚在此的描述则彻底地排除了这一说法的可能性(参 Bullough 书,页 143)。

当听到从前的马夫报告,他那一匹被夺去的御马巴巴里(Barbary)如今载着新主波林勃洛克高视阔步时,理查显示了他的宽广胸怀。他撤消了最初对马儿背主求荣的指控,只是称爱骑过于懦弱温顺,对于通常意义上的正义漠不关心。巴巴里这个名字既暗示奴隶的蒙昧与无知,又暗示了波林勃洛克的野蛮和残忍,将高雅的"虔诚基督徒"变得庸俗放荡(IV. i. 130 - 31、138 - 44;V. ii. 36)。即便最高贵的动物也只是动物而已,是天生的奴隶,是背负重担的动物,"是造下来就要受制于人的"(V. iv. 84 - 91)。对于自己长久的忍耐,被波林勃洛克的奸计所蒙蔽,最终把自己从人降格为可鄙的奴隶、野人或背负重担的动物,理查看到了他与巴巴拉的相似性:"我并不是一匹马,却像驴子一样背负着重担,被波林勃洛克鞭笞得遍体鳞伤。"(II. 92 - 94)

理查对他高贵的动物做出了高贵的回应。无论是人还是动物,都不应该仅仅满足于口腹之欲,而是应该争取更多的精神,发展素质,彰显个性。正如理查一样,哪怕面对死亡,也决不作践自己。要正确理解理查的勇气,有必要超越自由人和在剧中占有突出位置的马匹之间的抽象对等关系。因为,绝不屈服于不义是人独特的回应。没有意识到自己是个自由的人而非奴隶,没有意识到自己拥有上帝般的灵魂,就不可能有对不义的有意识的抵抗。这种有意识的抵抗与单纯的卤莽冲动形成了鲜明的对比。理查抬起的手臂不是痛苦的本能反射,而是像狮子"脚爪"的一击(参 Melville 书,页 99)。这一场中理查展示出的真正勇气需要理性和精神、智慧和意志的配合。通过对理查最后反

抗的描写,莎士比亚暗示了他的观点:造化注定了人的灵魂和精神、人性和神性的统一;因此,人真正的王国也就是那样人性和神性统一的王国。

正如理查在被废黜那一场戏中以自我放弃王冠的方式显示他是个真正的王者,现在,他以结束自己生命的方式接近了生命的圆满。这两种情况都带有悲剧性的延迟。理查展示了人性力量的丰满维度。武装起来的身体和武装起来的灵魂最为自豪的行动只有发生在它们强烈断裂和永久分离的时刻,随着赋予其生命的纽带的解散而终结。在闪电般的瞬间,他既是一个升起的国王,也是一个陨落的国王。在某种神圣而世俗的层面上,理查的身体倒下而其灵魂却升起。"升上去,升上去,我的灵魂!你的位置是在高高的天上,我的污浊的肉体却在这儿死去,它将沉沦于大地。"(II.111-12)

理查遗言中暗示了灵魂神秘的再生,象征着事物最终朝其对立面的潜移和倒转。生中有死,死中有生。《理查二世》的双重逆反,将一切事物都朝其对立面转化,预示了这一基本的生死观。天地之间不是不睦,莎士比亚的戏剧暗示了世俗再生和神圣复活之间的和谐统一。[①]因为上帝的宽容,理查赎清了导致他覆灭的罪恶(II.i.31-39)。

在理查和波林勃洛克的对位人生中,莎士比亚刻画了天生的一对,互为补充,为了彼此的利益,天然就应该共处。尽管他们因为各自的不义行为而针锋相对,他们代表的还是同一整体的两半,互为镜像。在戏剧中,他们虽然是堂兄弟,但更像亲兄弟,一个是该隐,一个是亚伯,都是"系出同源的伟大的王族血统"(III.iii.108。另参I.i.104;V.vi.43)。他们之间剪不断的关系暗示了人自身的双重性。在此,身体与灵魂、缺陷与力量集于一身。无论是理查还是波林勃洛克,都没有在灵魂与身体之间取得理想的和谐,因为他们都没有去自己的镜像身上寻求必要补充。他们彼此都只拥有了人性的一半真理,直到命运覆

① 刚特一方面把英格兰的名声比成王族血脉的源泉,"繁育着明君圣主的母体";另一方面,他也将其比喻成空洞的墓地,像"救世主的圣墓",孕育着许多伟大的灵魂,"他们的诞生,为世人瞩目"(II.i.51-56)。

水难收。在此之前,理查只看到了人的缺陷,波林勃洛克只看到了人的力量。理查看到了一切就是没有看见人;波林勃洛克只看到人,除此之外什么也没有看见。理查和波林勃洛克的人生将莎士比亚的观众从"殊途"带到"同归"。但是,必须指出,波林勃洛克在整个戏剧中都是陪衬,映照得理查更加伟大。这为莎士比亚的历史剧《亨利四世》从悲剧转向喜剧埋下了伏笔。理查个人的遭遇,像普洛斯彼罗(Prospero)一样,[1]足以将隐性政治或泛政治的视角植入个体对人类生活的看法之中。

《理查二世》描写了人用粗暴野蛮的手否定了习俗、造化和上帝建立起来的一切。然而,英格兰和谐的恢复不是人之手能够单独完成的任务,相反,倒是要证明,没有机缘巧合,没有天时地利人和,和谐的重临只会是空谈。正如波林勃洛克自己承认的,他的死完成了他的生命不断劳作也完成不了的东西(《亨利四世》下 IV. 198 - 200)。尽管人不能取代造化的创造,但是造化赋予他的力量却能让他做出独特的贡献。[2] 为了取得最好的成果,制约丑恶、野性、奢靡的泛滥,人必须结合天赋的力量。由于人的力量并不是无穷的也不是没有限制的,因而就需要培养政治智慧,既要洞察人的力量,也要洞察对其力量的不可克服的限制。要避免国王盲目的"狂妄自大"和乞丐的"卑躬屈膝",需要真正的骄傲与真正的谦卑结合。因此,政治智慧的核心要义就是对立统一。无论是皇室中的对手,还是人类自身,都需要这种对立统一。

莎士比亚跟马基雅维里一样,建议用对立统一的原理来解决政治的根本难题(参 Machiavelli 书,第 18 章,页 68 - 71)。他把自己比喻成狮子与绵羊的结合而非狮子与狐狸的结合(II. i. 73 - 74。另见《亨利五世》III. i. 1 - 16)。这反映出,他更关注的是君主的正义而非君主的辉煌,或者说,他关注的是使君主的正义成为他辉煌的根基。理查和

---

① 【译注】普洛斯彼罗是莎士比亚戏剧《暴风雨》中被篡位的米兰大公,和女儿米兰达(Miranda)同被流放到了一荒岛,后用魔法取胜而复得地位及财产。

② 戏剧中大量的否定词和"手"、"武器"等显眼的字眼之间的联系是有意为之的。甚至花工谈论的语汇也基本上全是否定性词汇,如"砍倒"、"修剪"、"除叶"、"像个行刑者"等。见《冬天的故事》IV. iv. 95 - 97;霍桑(Nathaniel Hawthorne),《胎记》(*The Birthmark*)。

波林勃洛克最终代表了两类灵魂或同一灵魂完全不同的两半。他们必须结合在一个人身上,取长补短,才能达到灵魂的和谐。像戏剧中其他天生的对立面,有益的对立关系被不义打破。男人和女人、青年和老人、战争的破坏与和平的重建,它们天然的辨证统一关系要求,为了彼此的利益,都需要抑制对方的过度发展。节制,无疑正是《理查二世》指向的政治智慧的基石。

莎士比亚非常认同马基雅维里的观点,君主应该知道如何避免为表象所欺的重要性。[①] 由于造化使然,需要一定程度的狡狯才能认清自然本性,才不至于看不见金色王冠下面那个有血有肉的人,也不至于认不出血肉之躯包裹着的那一颗上帝般高贵的心。灵魂的财富提供了必不可少的制约,制约那种容易被表象所欺的倾向。在地位高贵的人物身上,这一倾向非常明显,他们尤其容易被表象所迷惑(参《一报还一报》II. ii. 110 - 23)。莎士比亚经营的就是这种灵魂的财富。它们缥缈如风如梦,指向了一个超凡脱俗的美的王国。这个王国,正如理查的遭遇,不需要用悲伤来开启。这个王国,一旦瞥见,就会渴望超越正义(在此超越之中人的局限必然暴露无遗),渴望在上帝般对人灵魂的蔑视中寻求满足。人(Man)的名字就包含在米兰达(Miranda)这一奇妙的名字之中。[②]

参考书目

Allan Bloom,《理查二世》(Richard II),收于 John Alvis 和 Thomas G. West 编,《政治思想家莎士比亚》(*Shakespeare as Political Thinker*, Durham, NC: Carolina Aca-

① 马基雅维里,《君主论》,第六、八章,页 21 - 25、34 - 38;蒙田,《论野人》、《论人类的不平等》,见《蒙田试笔全编》,页 150 - 59、189 - 96。正如马基雅维里以 Oliverotto of Fermo 和 Alexander VI 为证,变化多端的表象欺骗艺术(君主也需要具备这种艺术)和避免为表象欺骗的艺术是两种截然不同的艺术。这两种艺术并不必然能集于一身。见 Machiavelli 书,第十八章第四节,页 70;Guicciardini 书,第六卷,页 171 - 74;《亨利五世》II. iv. 36 - 40, IV. vii。

② 【译注】米兰达(Miranda)是莎士比亚戏剧《暴风雨》中被流放的人物。因此,这个名字中包含了至少两层含义:一方面是人(Man)被放逐的困难命运;另一方面,在受难中也有救赎的奇迹(miracle)。

demic Press,1981),页 51 -61。

Geoffery Bullough,《莎士比亚剧本的叙事与戏剧资源》(*Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare's Plays*)卷三,New York:Columbia University Press,1960.

Lily B. Campbell,《莎士比亚的多面"历史":伊丽莎白时期政策之镜》(*Shakespeare's"Histories":Mirrors of Elizabethan Policy*),San Manrino,CA:Huntington Library,1947.

Winston Churchill,《英语民族志》(*A History of the English-Speaking Peoples*), New York:Dodd,Mead & Co.,1956.

John N. Figgis,《君主的神圣权利》(*The Divine Right of Kings*),Cambridge: Cambridge University Press,1984.

Francesco Guicciardini,《意大利志》(*The History of Italy*),Sidney Alexander 编译,Princeton:Princeton University Press,1969.

Ernst H. Kantorowicz,《国王的两个身体》(*The King's Two Bodies*),Princeton: Princeton University Press,1975.

Niccolo Machiavelli,《君主论》(*The Prince*),Harvey Mansfield,Jr. 译,Chicago: University of Chicago Press,1985.

Herman Melville,《比利·巴德》(*Billy Budd*),Chicago:University of Chicago Press,1962.

Michel de Montaigne,《论野人》(Of Cannibals)、《论人类的不平等》(Of the Inequality Among Us),收于《蒙田试笔全编》(*The Complete Essays of Montaigne*),Donald M. Frame 译,Stanford:Stanford University Press,1958.

Charles Oman,《英国政治史》(*The Political History of England*)卷四,London: Longmans Green & Co.,1906.

Robert Ornstein,《作为舞台的王国》(*A Kingdom for a Stage*),Cambrdige:Harvard University Press,1972.

Irving Ribner,《莎士比亚时期的英国历史剧》(*The English History Plays in the Age of Shakespeare*),Princeton:Princeton University Press,1957.

S. Schoenbaum,《理查二世与权力的真实》(Richard II' and the Realities of Power),载 *Shakespeare Survey* 28(1975):12 -13.

S. C. Sen Gupta,《莎士比亚的历史剧》(*Shakespeare's Historical Plays*),London: Oxford University Press,1964.

William Shakespeare,《河边版莎士比亚全集》(*The Riverside Shakespeare*),Boston:Houghton Mifflin,1974.

E. M. W. Tillyard,《莎士比亚历史剧》(*Shakespeare's History Plays*),New York: Macmillan and Co. ,1946.

Derek Traversi,《莎士比亚:从〈亨利二世〉到〈亨利五世〉》(*Shakespeare from Richard II to Henry V*),Stanford:Stanford University Press,1957.

John Dover Wilson 编,《理查二世》(*King Richard II*),London:Cambridge University Press,1939.

(译者单位:深圳大学外国语学院)

古典作品研究

乔叟的辩证法

——从《坎特伯雷故事集》中的五个故事看乔叟如何审查正统神学

托维(Barbara Tovey)

李春长　译

【原编者按】这是托维教授的遗稿,在她去世时已基本完成,按照她的嘱托发表出来。应她的遗著执行人——新罕布什尔大学的布朗(Warren Brown)教授的请求,本文在他的监督下,由弗吉尼亚大学的坎托尔(Paul. Cantor)教授编辑出版。坎托尔教授仅限于修改、拼写、打印、校对参考书目和其它一些小错误,并使该文的格式符合本刊物的要求。虽然托维没有明说,但坎托尔还是确定了她采用的文本是罗宾逊编的河边版,文中所有的引文都来自于这个版本。关于这篇论文,有一个重要问题悬而未决,那就是为什么托维要从《故事集》中选出这五个故事来。根据乔叟研究传统的分类,它们并不构成一组(如婚姻组)。托维讨论故事时的确是按照罗宾逊版本中出现的顺序,但它们的顺序并不是连续的,也就是说,它们分布在其它故事中间。因为流传到现在的《故事集》有很多不同的版本,因此故事的准确顺序实际上还是个未知数,各种现代版本安排的顺序也不一样。这样,即使托维没有说明她为什么把这五个故事放在一起讨论,她的处置也是正确的,因为我们永远都不会搞清楚各个故事的准确顺序。而且,在乔叟研究中有一条公认的原则:有一种特殊的方法使这些故事之间互相

呼应、互相解释。而这种方法正是托维论证所用的方法。

> 儿呀,有学问的人教导我们说
> 人们因话多而常遭杀身之祸。
> 而讲话讲得又少又谨慎的人
> 一般地说就没人伤害他们。
> 儿呀,你千万不要去传播消息,
> 不管其是真是假,这你得注意。①
> (《伙食总管的故事》325-328、356-360行)

我们许多人倾向于认为,在中世纪,人们在思想与信仰上千人一面,独立探索的精神完全受到扼杀。不可否认,绝大多数人当时在信仰上都不假思索地接受尚未四分五裂的基督教。在这个意义上而言,那个时代与我们的时代形成了鲜明的对比。然而,一些学者越来越认识到,当时的少数文化人并不缺乏独立批判精神。② 怀疑主义,甚至没有信仰,在大学里决不是什么闻所未闻的事儿。帕多瓦(Padua)和巴黎的学校臭名昭著,正是因为研究阿拉伯文化的学者在那里影响最大。在没有文化的贵族中间,宫廷爱情的异端思想,至少在其形式上,证明了其与基督教教义的冲突。这些与正统学说相冲突的中世纪思想没有得到足够的重视,一个原因就是它们没有得到公开表述,另一个原因是我们今天的大多数人没有能力揭开它们掩饰自己所必需的面纱。然而,今天很少有人再去否认,在十四世纪,至少是在少数文化人中间,发生着急剧的思想变动。

乔叟是个天才,又见多识广,兴趣广泛。像他这样的人物不可能

---

① 【译注】本文引用《坎特伯雷故事集》中的内容大部分采用黄杲炘先生的译文(南京:译林出版社,1998),有的地方有改动,在此表示感谢。其它引文的翻译除特别指明外均为译者自译。

② Etienne Gilson,《中世纪的理性与启示》(*Reason and Revelation in the Middle Ages*,New York,1938);M. E. Thomas,《乔叟与中世纪的怀疑主义》(*Medieval Skepticism and Chaucer*,New York,1950)。

不了解当时学术界已经彰显的观点和怀疑态度(M. E. Thomas,《乔叟与中世纪的怀疑主义》,前揭,页 84 – 91)。事实上,乔叟的作品表明,他十分熟悉当时争论不休的许多问题。这本身决非一鸣惊人的观点。熟悉当时有争议的问题决不等于乔叟就信仰异端学说,也决不意味着他极其重视这些问题。有人认为,作为诗人、艺术家和人间世事的旁观者,乔叟对神学和哲学思辨基本上没有兴趣,这种看法肯定会遭到拒斥。当然,没人否认乔叟首先是个诗人,但伟大的诗不仅仅具有完美的形式即表层美,尽管其非常重要。它的伟大之处最终必须归结于其对于人类生存状态的洞察上,至少部分地归结于此。不了解人类生活的大环境就不可能领会人类的存在。毫无疑问,正是由于这一点,乔叟时代的伟人和典范薄伽丘(Boccaccio)才强调说,尽管在形式上遮遮掩掩,伟大的诗篇永远都会提出触及哲学核心问题的主张。[①] 薄伽丘是在《神谱》中提出这种诗歌观的。无论乔叟是否熟悉这部著作,我们都无法否认,乔叟生活于并创作于维吉尔、但丁和薄伽丘本人的诗歌传统中,《神谱》描述的就是这个传统。

勿容置疑,乔叟关注的重心是人类及人类问题。《坎特伯雷故事集》(以下简称《故事集》)的一个主要目的显然是要呈现"劳作在世间的芸芸众生"(William Shakespeare,《雅典的泰门》I. i. 65 – 66)。但乔叟显然不仅仅满足于呈现。在几乎所有他的著作里,我们面对的都是这个永恒的问题:我们如何活着? 对人而言,什么才是善? 用现在的话讲,乔叟一直关注着"价值"问题。非常睿智的他明白,这些问题的答案很大程度上取决于神学和形而上学的一些关键问题的解决。比如,如果认为有来世,现世与其相比只不过是昙花一现,那么对于现世和现世的诱惑,我们的态度是一个样;如果认为现世就是我们的全部生活,那么我们的态度将会是另一个样。是否相信一个全知全能的完美上帝统治着宇宙,这也会决定我们对人间世事的解释。即使承认存在着这么一个上帝,但他是不是从根本上要求我们像乔叟《学者的故

① 关于薄伽丘的表述,参见 Charles G. Osgood 编译,《薄伽丘论诗歌》(*Boccaccio on Poetry*, Princeton, 1930),页 52 – 54、58 – 62、78 – 80。

事》中的格丽泽达(Griselda)那样无条件地屈从,这个问题仍然悬而未决。也就是说,人类进行独立的思想探索是否合适。本文旨在证明,乔叟认为这些问题至关重要。无论他关于这些问题的最终结论是什么,乔叟都不会想当然地满足于教会官方学说所提供的现成答案。这里,我的根本目的不是要搞清楚乔叟对上述问题的最终答复,因为这样的工作肯定会面临层层困难。我要表明的是,乔叟在解决这些问题时带有独立的批判探索精神;我还要表明,乔叟像巴斯妇(Wife of Bath)一样把"经验"和"无权威"当作标准来检验这些问题。换而言之,他是位地道的与社会背道而驰的人,怀着崇高的精神自由地审查和批判当时的种种假说。在正文部分,我希望表明,乔叟至少在五个故事中辩证地探讨了一些关键性的哲学问题,他让正统观点与非正统观点发生正面冲撞并互相反驳。

以诗人或戏剧家的身份从事这一不同寻常的事业,其优势是显而易见的。诗人或戏剧家以自己的名义道出非正统的疑问必然会遭到敌对的批评,而借助故事中的人物讲出来,则能够避免此责难。另外,他标举一些声名狼藉的人物,让他们对正统思想做出影响最为深远也因而最为危险的批评。这样,作者就又多了一层保护。[①] 我们后面会表明,巴斯妇在一定程度上也起到了这样的作用。杰斐逊(Bernard Jefferson)曾经指出,

> 其一,乔叟从来没有全盘接受博爱修(Boethius)的关于恶和自由意志的学说,虽然他常常通过自己的人物讨论这些问题;其二,乔叟总是把这些问题(有时还带着幽默)留给学者去讨论;其三,乔叟总是依据《哲学的慰藉》展开讨论,虽然他并不接受其结论。乔叟竟然一直让自己的人物持有这种

---

① 人们大都还没有认识到莎士比亚笔下的傻瓜和疯子也具有同样性质,关于这方面的概述参见 Leo Strauss,《迫害与写作艺术》(*Persecution and the Art of Writing*, Free Press, 1952),页 36;关于乔叟的个案分析参见 Thomas R. Lounsbury,《乔叟研究》(*Studies in Chaucer*, New York, 1892),卷二,页 521 - 22。

态度或许表明了他自己的立场。①

博爱修曾论证了上帝的至善和正义。谈到乔叟对这些论证的态度时,杰斐逊说:

> 我们显然不能从乔叟笔下人物的言辞对乔叟的信仰做过多的推断,但一个重要的事实是,乔叟在诗歌中虽然不断提出引向答案的问题,但却没有关注哲学夫人详细论述的部分解答。(Bernard L. Jefferson,《乔叟与博爱修的〈哲学的慰藉〉》,前揭,页 70 - 71)

杰斐逊的解释对于研究乔叟技巧的学者极具启迪意义。一方面,乔叟对自己了如指掌的著作不同寻常的利用给杰斐逊留下了深刻的印象。也就是说,乔叟通过自己的人物把《哲学的慰藉》中对正统信仰的质疑借过来,却自始至终都略去了同一本书对这些质疑的解答,也就是略去了重新确立正统信仰的辩护词。哲学夫人解答博爱修关于命定论和自由意志的疑问暗含在《修女教士的故事》中,但要特别注意,其中的叙述者既没有认可哲学夫人的答复也没有接受奥古斯丁和布拉德沃丁(Bradwardine)的答复。乔叟在五个地方明确提到了上帝容许罪恶存在的正义问题:其一,《马尔斯之怨》(218 - 271 行);其二,《骑士的故事》(1303 - 1333 行);其三,《乡绅的故事》(865 - 893 行);其四,《善良女子传奇》(以下简称《传奇》,2228 - 2235 行);其五,《特洛伊勒斯与克莱希达》(卷三,1016 - 1022 行)。在这些地方,乔叟利用博爱修的语言批判了上帝的善,却只字不提博爱修的答复。《马尔斯之怨》中的那一段非常引人注目,其批评辛辣有力,暗示上帝不仅有罪恶行为而且容许罪恶的存在,还直接责难了上帝。《特洛伊勒斯与克莱希达》(卷四,958 - 1078 行)与《修女教士的故事》(4420 - 4440

---

① Bernard L. Jefferson,《乔叟与博爱修的〈哲学的慰藉〉》,(*Chaucer and the Consolation of Philosophy of Beoethius*, Princeton, 1917),页 79 - 80。

行）探讨了上帝的先见与人的自由意志之间的关系。在我看来，杰斐逊的意思不是说乔叟在任何地方都没有提出正统学说的观点，因为这显然远远背离了事实。乔叟本人讲了几个故事，其中所表达的虔诚是无可置疑的。本文主要论点之一就是，乔叟在《故事集》中提出了正统观点，使其与非正统的质疑形成动态辩证的对立关系。杰斐逊要表达的则是，乔叟利用了《哲学的慰藉》中的论述，挑战传统信仰，但却没有利用博爱修相反的推理来直接驳斥这些论述。

在仔细研究了这种特殊的情况之后，杰斐逊禁不住猜想，在乔叟笔下，这些人物以一贯之的姿态"或许表明了他自己的立场"。可以确信地说，在乔叟同时代的读者中，那些敏锐的受过哲学训练的知识分子会有同样的猜想，因为他们毫无疑问都远比今天大多数的乔叟读者更为熟悉《哲学的慰藉》。在当今学术界，对宗教的任何质疑和攻击都可以得到自由的表达，我们对此已习以为常。虽然如此，对批评正统观点的做法漠然置之仍然显得引人注目和不可思议。对于那个时代的读者来讲，其效果则有过之而无不及。然而，杰斐逊的第二点也同样重要："我们显然不能从乔叟笔下人物的言辞中对乔叟的信仰做过多的推断"。的确不能。若有人控告乔叟持有异端思想的话，乔叟本人百分百会用这句话来辩护。这就是乔叟在必要的时候可以用来躲避的堡垒。只要稍微看一看那些异教徒和不信教的人所受的遭遇，我们马上就会认识到这种堡垒的必要性。实际上，杰斐逊似乎忘记了，乔叟在一个片断（虽然只有这么一个片断）中，竟然亲自质疑容许罪恶存在的上帝的善。《传奇》中的《菲洛米拉传奇》开篇就表达了个人的困惑。这种大胆的怀疑不能重复表达是顺理成章的事。然而，既然我们有一个个案证明乔叟本人直接卷入了批判当中，这也间接地表明，乔叟的人物所表达的怀疑思想与他本人的思想不会没有关系。虽然他只有一次向我们展示，他与他的人物一样发出了质疑，但一次就够了。

不管怎样，虽然我们通常都会把最具危险性的话语归结于故事中的人物而不是乔叟，但读者仍然会注意到，乔叟借用博爱修关于上帝正义的论述有一个模式。重复性的借用又证实了这种猜测。如果仅

有一个个案，乔叟的技巧——详细地陈述反正统的观点而闭口不提正统的辩护——可能就没有特别的意义。对这个个案可以有多种解释：故事戏剧性和艺术性的需要、偶然出现的人物的禀性等等。但看到这种模式反复出现，我们不能不猜想到，就这些特定的神学问题而言，乔叟旨在让我们注意到，他闭口不提基督教正统神学的辩护正说明了辩护的无力。我们暂时假设乔叟在宗教问题上持极端的怀疑和否定立场。即使这是事实（我并不是要证明这是事实），考虑到他所处的社会背景，我们很难想像他能够比现在这样更直接地表达自己的观点。有人认为，想证明乔叟的怀疑和批判态度，唯一可以让人信服的证据就是乔叟明确地声明自己的怀疑思想。就乔叟而言，任何提出此种要求的人永远都不会得到这样的证据。

被迫采用间接手段来表达自己真实观点的作家都有一个典型的特征。他很可能在作品的某个地方就他的技巧和使用这种技巧的理由给我们一个暗示。对于乔叟而言，我认为，《教士随从的故事》的结局部分和整个《伙食总管的故事》都是在给予读者暗示。让我们看看这些证据。过去人们都注意到，《教士随从的故事》的结局部分似乎与这首诗的主干部分不协调。首先，叙述者经历了难以解释的转变：在开篇，他是个“无知”的人，后来变成了博学之士，对艰深的哲学著作了如指掌。其次，讨论的主题似乎也发生了变化。狭义的炼金术毫无疑问是整个故事的话题，然而，我们仍然没有彻底搞清楚的是，最后一个关于柏拉图的轶事所指的秘密是不是仅仅指那种把贱金属变为金子的秘密。人物叙述它时带着非常尊敬的口吻，让我们感觉到，这仿佛是在谈论更具内涵更令人感到敬畏的东西：

> 因为基督对这个秘密很青睐，
> 不愿意让这个秘密泄露出去。（1467－1468行）

即便中世纪的炼金术与哲学之间没有截然的区别，乔叟在讨论前者时，也似乎明显扩大了范围，把更为深邃的哲学秘密也包括在内。故事的主体部分与结局部分的第三个差异尤其重要。在结局部分以

前，引言与故事似乎都在说明炼金术秘密的子虚乌有，从而也说明，要寻找这种秘密，其结果只能是无望与徒劳。结局部分的语言却发生了转变。其似乎认为，这样的秘密的确存在，为卓越的哲学所了解，但那些受到利益驱动的“无知”之人却无法得到它。我们甚至有一种与故事主体完全矛盾的感觉，即那个叙述者本人就掌握着这种秘密（1472－1475 行），但神学禁止他把秘密披露给我们。

那么，我们就要提出这样一个问题，像乔叟这样具有高超的写作技巧的艺术家为什么要破坏自己故事的统一性，给予故事一个与前面部分迥然不同的结尾？我想，我们一定会认为，乔叟这样做有他的用意。若这种观点没有问题的话，我们有理由认为，结尾部分包含的信息至关重要，乔叟给我们提供信息的欲望压倒了他对艺术统一性的考虑。因此，结尾部分完全值得认真地研究。

结尾的意思非常清楚，即哲学家一方面拥有深刻的真理，另一方面却被强令保持沉默。我们马上会看到，在与其相邻的下一个故事中，对于真理有必要保持沉默这种主题又重新得到讨论和渲染，虽然其主旨不是关于哲学真理，至少在表面上不是。仔细考察《教士随从的故事》的结尾就会发现，禁止揭示哲学或炼金术的最高真理这条命令可能并不像它乍看起来那么绝对不可违抗。的确，柏拉图回答纠缠不休的学生时说道：

> 所有的炼金术士都发誓保证，
> 决不把这个秘密告诉任何人，
> 而且也不在任何书中写下来。（1464－1466 行）

令人感到奇怪的是，柏拉图在他的《第七封信》（341c－e；344c－e）中说的话与此极其相近，但我并不是说乔叟熟悉这篇作品。然而，与此相邻的前一段（1428－1427 行）似乎表明，真理如果用隐密或其它大多数读者无法明白的方式来表述，那么就可以把它写入书中。乔叟不厌其烦地为我们提供一种必要的写作方式范例。其主要特点是，作者明明在谈论一件事，可实际上却在说另一件完全不同的事情。表

象盖了实质内容。只有那些有能力揭开这层面纱的人才有希望明白其真实意义。乔叟引用阿诺德(Arnold)[①]的话继续他的叙述:

> 大家不要忙着去摸索这技艺,
> 除非炼金术士讲话中的含义
> 和打算,他能完完全全听明白;(1442-1444行)

乔叟在《教士随从的故事》的结尾表明,他不仅意识到,在最为深邃的哲学真理这个问题上,他必须保持沉默,而且他还知道,可以用足够隐蔽的方法传达被严禁的知识,既可以绕过众人的耳目,又可以让少数有能力理解"含义和打算"的人能够明白。我们要记住,乔叟本人有可能利用这种方法,并不厌其烦地让我们注意到这种方法。结局本身可能就是特利墨吉斯特(Hermes Trismegistus)[②]技巧的一个例证。在表面上,它讲的是炼金术士著作中的隐含义,实际上可能旨在向我们暗示阅读乔叟作品的正确方法。

《伙食总管的故事》讲述了一个乌鸦的故事,这个故事在奥维德的《变形记》和几个法语通俗版本中也有叙述,而乔叟可能对法语通俗版本比较了解。为了搞清楚乔叟在这个故事中的意图,我们最好对比一下这几个版本。第一点值得注意的是,在乔叟笔下,福玻斯不忠的妻子比在《变形记》和法文版中更加令人讨厌和痛恨。奥维德和他的法国追随者强调了她的美貌。乔叟对此则闭口不提,相反,却把她比作猫、母狼和笼子里的鸟,这些比喻完全是乔叟的独创。在所有的源故事中,即将死去的妻子都怀有身孕,阿波罗不得不把婴儿从死去的母亲腹中取出来。这种情况当然会引起人们对那位妇人的怜悯,同时也使福玻斯报复那只告密的鸟显得合情合理。乔叟把这一段全部省去则显得非常引人注目。同样,乔叟自作主张,强调妇人的情夫之恶毒

---

① 【译注】阿诺德(1235?-1313),国籍不详,医生、药剂师、占星家、炼金术士,著有《炼金玫瑰经》一书。

② 【译注】特利墨吉斯特,埃及智慧神,与希腊神话中的赫尔墨斯相似,据说著有医学、星相学、哲学、炼金术方面的书籍。

与下贱，而大肆歌颂神的美德，从而把二者对立起来。还有一点也同样重要，那就是乔叟改变了乌鸦的禀性。在那些通俗本中，乌鸦是个背信弃义的告密者，其目的在于获取报酬。另外，它还受到另一只乌鸦的警告，说它的行为可能带来可怕的后果，但鲁莽使它对此置若罔闻。因此，就乌鸦而言，源故事讲的是罪人受到惩罚，其道德含义就是，人如果愚蠢下贱到充当告密者的角色，他必然会遭到因果报应。然而，《伙食总管的故事》的含义则完全不同。乔叟笔下的乌鸦忠诚、正义、敏锐，没有任何私利。情节的安排使我们和乌鸦一样希望不忠的妻子受到惩罚。阿波罗杀死自己的妻子之后转而对付乌鸦，我们觉得，他采取这样的行动是因为他的狂怒和自欺欺人的幻想。这是个悲剧，并不是因为妻子的死亡，而是因为我们投之以满腔同情的乌鸦竟然遭受了完全不应该遭受的残酷命运。重要的是，乔叟详细讲述并夸大了阿波罗报复的残酷性。奥维德仅仅讲到，乌鸦不但颜色由白变黑，而且必须永远与白色鸟分开。乔叟让神诅咒乌鸦，夺去它动听的嗓音，最形象的是，还把它所有的白色羽毛一根一根地拔掉。最后，阿波罗还让它"见鬼去吧"。要注意，这些加剧我们恐怖感的情节也都是乔叟的独创。比起原版和法文版中的纯粹警告，——不要做告密者，乔叟故事的含义隐晦得多，也复杂得多。乔叟向我们描绘的是一个高尚美丽的生灵，它完全是因为受到道德感的驱使才去做这项危险的事情：揭示令人痛苦的真相，去除蒙蔽主人的快乐假象。乔叟的意思显然是让我们看到，大多数人若发现自己珍爱的具有美丽外表的东西原来一钱不值，他们的反应与阿波罗的反应会完全相同。这个故事成了一堂可怕的直观教学课，讲的并不是卑鄙的"告密行为"所带来的危险，而是那些讲出真相的人必然要遭受的惩罚，因为他们的真相让听众感到厌恶。讲真话的人不仅要为自己的坦诚付出代价，而且他永远不能让听者摆脱错觉。阿波罗在开始的时候的确相信了乌鸦关于他妻子的讲述，因为乌鸦有"确凿的证据"。但杀妻之后，他又退回到原先的错误立场上，完全忘记了乌鸦拿出的铁证。

哦，欢乐的珍宝，我亲爱的妻子！

过去你能者多劳一直都相当忠实，
可现在你脸色惨白，已经去世。
我相信你清白无辜，我敢发誓！(274－277 行)

这种情况让我们想起《商人的故事》中的一个情节：一月爵士看到在树上的妻子五月与达米安(Damyan)之后也陷入了类似的自欺欺人的错觉。这个情节也是乔叟自己添加的。

一些批评家批评乔叟对故事的安排，觉得故事一方面使我们同情乌鸦，另一方面又对乌鸦进行了道德批评。他们因此认为，这个故事在文学上不具有统一性。然而，若对故事有足够的了解，就会发现它完美统一的构思，虽然它的含义并不像有些批评家猜想的那样明确。那么，乔叟为什么故意改动源故事的意义并使之更加晦涩呢？只要稍微想一想就会看到，故事中的道德正适用于与社会的观点信仰格格不入的思想家。如果他致力于“启蒙”自己的同胞，向后者揭示他们最为珍惜的信仰实际上是谬误的，他可能会遭受乌鸦的厄运。另外，他个人的牺牲很可能没有任何效果。他可能会让一些人暂时动摇自己的信仰，但他们接下来几乎会毫无例外地又回到原来的错觉中去。更有甚者，他向他们揭示真相的努力可能导致暴行。对阿波罗而言，最好不要揭露他对于妻子的错觉，因为在真相面前，他缺乏使自己保持正确行为的智慧和节制。确实如此，对于大多数人来讲，削弱信仰很可能会带来灾难性的后果。下面几行就是忠告人们不要当革新者：

儿呀，你千万不要去传播消息，
不管其是真是假，这你得注意。(359－360 行)

一流的作家呕心沥血，才创作出一部作品。在作品中，他用极其明晰的语言强有力地证明，对于令人生厌的危险真理，必须保持沉默。如果这时我们再问，作家是不是旨在让人们把这个教训应用到他自己身上，就显得不合时宜。读者难道没有考虑到，故事的主人公与作者之间可能有相似之处吗？为避免有人说我是在天马行空地胡思乱想，

我想暂时表明,关于乌鸦的描写中就包含了一些细节,让我们想起乔叟这位作家和艺术家:

> 而且任何人的话它都学得像,
> 只要它想讲故事给它主人听。(134－135 行)

上面两行所表达的思想在众多的源故事中根本找不到,而且对于故事的发展也没有任何影响。然而,哪一句话比这这两行更能恰如其分地描述《故事集》写作的技巧呢?

有人可能会反驳说,假如乔叟确实持有异端思想,并看重《伙食总管的故事》中所包含的学说,那么社会就不可能让他发表自己的任何真实观点。但这种说法忽略了一种可能性,乔叟可以用凝炼的语言表达自己的观点,使大众看不到:

> 而讲话讲得又少又谨慎的人,
> 一般地说来就没人伤害他们。(327－328 行)

《伙食总管的故事》的开场白是故事整体不可分割的一个部分。在开场白中,乔叟给我们上了一堂实践课,他表明,有可能在讲出令人不快的真理的同时,又避免通常要随之而来的恶果。我们首先应该注意到,根据《总序》的描述,伙食总管是个肆无忌惮但却异常聪明的无赖。他肯定是个骗子老手,因为他受雇于律师协会中的著名法律专家,却能够"蒙骗他们所有人"(《总序》,586 行)。鉴于"律师"是正统信仰的维护者(这一点我下面会讲到),律师与伙食总管的对立肯定有它的意义。然而,在故事的开场白中,狡猾的总管却鲁莽地做了自己的故事所警告的事情。他向那位厨师抖露了后者由于喝酒而洋相百出这个令人不快的严酷事实。不出我们所料,厨师的反应与阿波罗对乌鸦的反应一样。只是因为烂醉如泥,厨师才没能够对总管进行人身伤害。旅店主人警告总管,厨师可能终究会有办法报复他。总管立刻看到有必要安慰一下恼怒的仇敌,于是用卓有成效的方法达到了目

的,而这种方法我们通常认为是不道德的。

他刚才还在用得罪人但却是实事求是的话指责厨师醉酒,这与他现在又给厨师酒喝不相一致。他的话表明,厨师不应该再饮酒了,而他的行为则又让后者喝酒。总管的话虽然会给总管本人带来诸多危险,却是道德的,而总管的行为虽然有利于本人的安全,却是不道德的。厨师不仅原谅了总管,而且似乎完全忘记了原先激烈的批评。另外,这种行为的结局促进了这个香客小团体的内部友好关系。正如旅店主人所说,其结果"……变敌意与仇恨/为和谐与友爱"(97-98行)。最关键的是旅店主人在结尾时的呼语:

巴克斯呀,愿你的名字受到颂扬,
你能化严肃认真为玩笑一场!(99-100行;楷体为笔者所加)

一些像罗宾逊(F. N. Robinson)那样的乔叟研究专家提醒我们,不要犯过度诠释的错误,以免把乔叟的仅仅旨在娱乐的作品解读成具有严肃意图的作品。他们把《磨坊主的开场白》的最后一行作为证据。在这之前,乔叟因为自己在下面两个故事中不得不违心采用有伤风化的材料而道歉。在这最后一行,他提醒我们:

请人们不要把玩笑当真。(3186行)

我感到纳闷的是,这些学者竟然没有注意到上面伙食总管开场白中的几行对这一声明所做的解释。这几行表明,乔叟完全认识到,有可能把严肃性的但可能具有爆炸性的说教以玩笑的形式表现出来,他还认识到,这种方法极其有用。在开场白中,酒的作用是要掩饰极其令人讨厌的真相。表达同样思想的另一处出现在《修道士的故事》的开场白中:

玩笑中我常听出些道理!(1964行)

我们必须想到，乔叟为保护自身有可能有意地经常使用"化严肃认真为玩笑一场"的技巧。第一个为乔叟写传记的福克斯(John Fox)无论犯的错误多么多，他在写《教会的行为和里程碑》(1583)时显而易见也持有这种观点：

> 因此，那些主教可能把他的作品只当作玩笑和娱乐，虽然声讨其他人的书，却让人阅读他的大作。(引自 Thomas R. Lounsbury，《乔叟研究》卷二，前揭，页 464)

那么，在伙食总管的开场白中，乔叟可能向我们暗示他如何提出不受人欢迎的真理。他在自己的作品中模仿总管的方法并不是不可能。有人可能会反对这一点，因为总管的卑鄙无耻使我们无法将他的流氓本性与《故事集》的作者相提并论。但正如上文所说，臭名昭著的人物是用来表达危险观点的惯用手段。众所周知，乔叟以自贬为乐事。总管以老练的手法蒙蔽了那些律师，得以非法获利。因此，乔叟事实上或许很乐意把这个唯利是图的总管当作自己的范例，这完全有可能。我们自己要想一想，总管的举止在文学上如何表达？如上所述，这种举止首先包括一个关于事实的口头陈述，接下来是一个动作，来否定前面的陈述，使它不再伤人。这样，我们马上就遇到一个难题，即总管的举止是在两个平面上展开的：言辞和动作。但我们只是通过言辞即作品才认识了乔叟，他似乎只局限于一个层面即言辞。然而，若一位诗人创作出一部戏剧性作品，并在其中表达或暗示了异端思想，然后又在后记中拒斥作品的内容并加以忏悔，我们难道不能说，他在自己的作品中模仿了总管的举止所包括的言辞与行动吗？这里，我们有必要回忆一下《故事集》结尾中的否定性话语和《特洛伊勒斯与克莱希达》的后记(例如，想一想《特洛伊勒斯与克莱希达》第三卷 1317 - 1320 行——这几行位于诗的中心，这时的叙述者"在故事之中"——与第五卷后记中的 1835 - 1841 行之间的矛盾)。然而，对总管举止的模仿甚至比这还要复杂。即使没有这篇个人化的后记，诗人也可以大胆地批评主流观点，其方法是，就在同一首诗中，在辛辣的批

判之后再加上完全符合主导思想要求的声明。

本文的其余部分要说明的是,在《故事集》的整体框架内,乔叟都严格按照这种方法来写作。乔叟通过两种途径达到这个目的。第一种是让明确质疑正统观点与极力附和正统观点的两个故事平衡起来。由此,我打算表明,《骑士的故事》表达了质疑,而《律师的故事》则明确拥护传统信仰,二者正好形成了问答关系。紧接着,《律师的故事》是巴斯妇对正统教义的公开非难,后者的挑战之所以可行是因为她是个名副其实的"臭名昭著"的人物。她反过来又与那位学者达成了平衡,后者以更为复杂的批判形式重审了正统宗教立场。《乡绅的故事》最后把二者综合起来,把怀疑思想与正统思想以极其复杂的方式融合在一起,因此,我们不可能把它归为其中的任何一类。这些故事的顺序和安排因而仿效了辩证法的论证步骤。传统信仰遭到质疑后又得到维护。接着又是比原来的质疑更为公开更为直接的非难,然后,为正统思想所做的比原先的维护更复杂更高层次的辩护取代了这种非难。正题与反题的两次对立最终在合题中得到解决,因为合题总结了前面论争中的问题。然而,并不仅仅是故事间的对立使得《故事集》具有了辩证的特点。刚才提到的每一个故事本身都是大整体的一个缩影。我们很容易发现,每个故事本身在不同程度上都含有对正统信仰教义的维护和批评。

让我们首先详细看一看《骑士的故事》中的相关段落。一些评论家已经指出,这个故事详细展示了秩序井然的生活与试图颠倒这种秩序的混乱和破坏力量之间的尖锐对立。[①] 忒修斯(Theseus)本人及其宫廷中高雅美好的生活所体现出的井然有序都代表了秩序与和谐。而那些导致混乱的事物则表现于不受忒修斯直接控制的"国际关系"领域。如此一来,雅典人洗劫底比斯(Thebes)、底比斯之战的伤亡、战俘受到的虐待与忒修斯宫廷中秩序井然的比武就形成鲜明的对比,因

---

① William Frost,《解读乔叟的〈武士的故事〉》(An Interpretation of Chaucer's *Knight's Tale*),载《英语研究评论》(*Review of English Studies*),1949,页 289 - 304;Charles Muscatine,《乔叟与法国传统》(*Chaucer and the French Tradition*,Berkeley,1957),页 181 - 190。

为在后者那里,没有一个人丢掉性命。尤其要指出的是,在比武场有三个神庙,庙墙上的绘画所反映的人类生存状况与忒修斯统治下的生活画面形成了更大的张力。尽管大部分绘画都在玛尔斯神庙中,但在每一幅画中,暴力、残忍、欲望、背叛和痛苦主导着这个人类世界。画上的众神没有理性,互相倾轧,给人类世界带来混乱和无缘无故的痛苦。同样,对于这人类必须囿于其中的宇宙秩序,故事中的人物所讲的话也代表了两种截然对立的观点。重要的是要注意,他们所有人都反对神权统管世俗事务。论争的关键问题是这种统管是否有益。在这个首要问题上,《骑士的故事》展开了辩证分析,从微观上反映出整个《故事集》的大论争。

我们第一次看到帕拉蒙(Palamon)的时候,发现他不住地大声抱怨神对于人间事务的安排。他在狱中烦躁不安地踱来踱去,悲叹命运让他沦落到今天这种地步(1070 - 1073 行)。帕拉蒙一看到艾米莉(Emelye)就惊叫起来,这时,阿赛特(Arcite)引用了一小段博爱修的话,建议帕拉蒙在无常的命运面前要屈服要忍耐。在后来的争吵中,阿赛特为了爱情违背了民法和亲情原则。即便如此,在争吵之后,他仍然认识到神律的存在,并表示要服从于后者,这在帕拉蒙那里是见不到的(1172 - 1174 行)。出狱的阿赛特遭到流放之后,他仍然表达同样的观点(1251 - 1274 行)。他说,神给予我们的引导比我们知道的要好。我们错误地孜孜以求那些破坏我们终极幸福的东西。命运把那些外在的痛苦强加于我们身上,实际上是为了我们终极的善。罪恶问题一开始就是基督教神学家关注的焦点,在这段话中,阿赛特提出了博爱修的解决办法。现实中没有罪恶。之所以有罪恶出现仅仅是因为我们不了解上帝复杂的、最终也是善意的安排。对于不幸,我们只能责备我们自己误入歧途的欲望。因此,阿赛特是基督教正统观点的代言人。

在另一方面,尽管帕拉蒙从来没有质疑全能神的存在,但他倾向于质疑神权政治的美好和正义。他说,众神对人类的需要漠然置之;他们不关心人类。对于无辜的人遭受无缘无故的痛苦而恶人却横行霸道,他们即使没有积极教唆,也是抱着纵容的态度。他们要求人类

在某种程度上要做到动物完全不可能做到的节制和自制,但却不奖励这种行为。正如帕拉蒙所讲,在这个世界受苦受难,到下个世界同样要受苦受难。向我们表明了悲观的来世生活之后,帕拉蒙讲出了非常重要的两行:

> 这个问题我让神学家来回答,
> 但我知道世上的痛苦太多啦。(1323 - 1324 行)

这就简明扼要地交待了经验与权威之间的冲突,这种冲突后来在这个故事以及在整个《故事集》中都是非常重要的。我们关于来世的知识毫无例外地来自于神学家这些"权威"的断言,但我们从个人经验中直接感受并明白了现世的痛苦。对这些关于来世断言的怀疑态度到后来有增无减。

因此,阿赛特和帕拉蒙代表了两种截然不同的宇宙观:前者倾向于乐观,认为神会把所有事物引向至善至美;后者则否定神意的正义性。所以,阿赛特竟然成为众神阴谋诡计的牺牲品就特别具有讽刺意味。拥护神性善的人遭到了失败和惩罚,坚强不屈的反对者最终却赢得了胜利。阿赛特缓慢而又痛苦的死亡在这种情景中非常重要,它在乔叟笔下似乎比在其源文本薄伽丘的《苔塞依达》中得到了更多的关注。如果他在战斗中光荣牺牲,我们或许会认为,他没有白白死去。但他却从马上摔了下来,在自然的能量离他而去之后病情逐渐加重,这些受人蔑视的情况使我们只能把他的死看作不应遭受的可怕灾难,至少按世俗的标准是如此。

假使乔叟打算这样做,他完全有可能表明,阿赛特的死表面上看来无论如何悲惨最终都是为了至善至美,并且,就真正的价值而言,他得到的比失去的要多。乔叟本可以采用两种不同的方法达到这一点。第一种可能的方法是,让阿赛特牺牲世俗的欢乐,却获得他以前没有的智慧和智力。然而,乔叟没有这样做。没有任何迹象表明,阿赛特洞察到,艾米莉的美并不是这个世界所给予的至善,也没有任何地方暗示,他像本首诗最后几节中的博爱修或特洛伊勒斯那样逐渐把所有

世俗目标都看作是毫无意义的。相反,得到艾米莉的欲望以及失去她的悲痛在强度上至少与他在诗中任何地方表现出来的激情不分轩轾。如果说艾米莉代表了现世的诱惑,阿赛特在临死之时比以前更心系于世俗的目标。一个更为引人注目的情况是,他以前相信,神通过幸运和命运女神最终实现自己的友善计划,但现在,他对神的安排却感到迷惑不解:

> 世界是什么?人们要追求什么?
> 此刻情人在身旁,但一过此刻
> 便孤零零一个进了冷冷的坟墓。(2777 - 2779 行)

他早先话语中的顺从与耐心变成了对自己命运不公的抱怨和悲叹,这让人想起帕拉蒙前面的抱怨:

> 唉,这么些的艰难困苦和悲愁,
> 我为你遭受,为你遭受那么久!
> 唉,我即将死去,亲爱的艾米莉!
> 唉,我们俩将永远永远地分离!
> 唉,我心爱的妻子和我的女王!(2771 - 2775 行)

阿赛特的思想发展与《哲学的慰藉》中博爱修的思想发展正好背道而驰。同时,乔叟入木三分地刻画了阿赛特的悲痛和迷惑,使读者完全站在了他那一边。阿赛特对于宇宙终极的善的信仰可能动摇了,但他作为一个人的高贵性却完好无损。

如果乔叟打算让我们相信阿赛特的死并不是纯粹的恶,他也可以用另一种方法:模仿薄伽丘向我们描述阿赛特死后的生活。若我们看到,阿赛特的苦难在另外一个世界得到补偿,我们会有理由认为,他在现世的不幸只是神善意的终极计划的一部分。的确,故事本身也强烈要求在此处有所添加,以便和博爱修的世界观保持一致,因为很多评论家都认为它要证明博爱修的世界观。因此,乔叟有意略去源文本中

垂手可得的关于阿赛特灵魂的叙述,就具有了关键性的意义。有人可能会反驳说,乔叟在《特洛伊勒斯与克莱希达》中已使用过这个材料,因此在这里就不会再用了。我们即使假定《特洛伊勒斯与克莱希达》在创作时间上先于《骑士的故事》,乔叟因此不会亦步亦趋地模仿《苔塞依达》重复这段插曲,但显而易见的是,若乔叟想做的话,他的文学天才足以使他创作一个具有同样情感与哲学功能的替代品。实际上,假如乔叟仅仅有意对阿赛特的来生保持沉默的话,我们可能会认为,乔叟想让我们认为阿赛特在享受天国的奖赏。然而,乔叟却特意不让我们有这种解释:

> 他灵魂离开了躯体,去了别处,
> 那地方我没去过,当然说不出。
> 我就不说了,因为我不是神学家;
> 我的故事来源没有谈到灵魂,
> 我不善于传达这些意见,尽管
> 有多人写过它们的居住地点。(2809 – 2814 行)

这个段落在几个方面显得极其不同寻常。首先,它对死后灵魂的归宿提出了强烈质疑。准确说来,这些话不是出自故事中的人物之口,也不是出自乔叟之口,而是那个作为叙述者的骑士之口。这种防护措施显然是必需的。我们仔细想一想,就不会怀疑这些话表达了作者自己的观点,因为骑士枯燥的评论不仅回应了帕拉蒙先前的话(1322 – 1323 行),而且直接对应于《传奇》引言中开头的几行。乔叟在这几行表达了自己的观点:

> 我千万次听人们讲,
> 痛苦是地狱,欢乐是天堂,
> 我也认为的确如此;
> 然而,我也清楚地知道
> 在这个世上,没人上过天堂,

也没人下过地狱，
除了读书与听人讲说，
没有其它方法可以了解天堂与地狱，
因为没人能够检验这些知识的真伪。
上帝让人们相信
那些大量的不是亲眼所见的事情！
人不应该因为从未见过某物
就视其为子虚乌有。
上帝知道，有些东西虽然人们看不见
却仍然存在。
即使修道士伯纳德（Bernard）①并不是什么都见过！
（F 本，1－16 行）

我们一眼即可看出来，尽管两段中表达的思想非常相近，但上面引自《传奇》中的句子意义要模糊得多。这些话出自乔叟本人之口，而且还位于一首诗的开头这样极其显要的位置，因此，乔叟在这里不可能像在《骑士的故事》中那样坦白，因为在后者那里，所说的话位于一个长故事的中间，比较简短，而且出自香客而不是乔叟之口。因此，在《传奇》的上述引文中，乔叟运用的技巧是让信仰与怀疑交替进行。前三行虽然在措辞上可能与我们对于基督徒的期待有些差距，但也显示乔叟本人接受了基督教关于天堂与地狱的教义。“我千万次听人们讲”（楷体为笔者所加）可能暗示乔叟在某种程度上贬低了《圣经》学说和教会的教条。乔叟似乎在说，这些告诉我们来世生活的权威人士只是和我们一样的凡人。这且不说，接下来的一段（4－8 行）明显是在说，这种信仰没有证据来支撑，其所依赖的仅仅是道听途说。就在紧挨着的前面三行，乔叟还声称他接受正统信仰。这段话对此声明产生了什么样的影响，读者必须自己来判断。在明目张胆地批判之后，

① 【译注】可能是圣伯纳德（1090－1153），法国基督教神学家，著有《论恩典与自由意志》等。

乔叟又退回到明显是正统的立场上。他说,就很多事情而言,虽然我们不能目睹,但仍然要相信它们的存在。这样,他让人觉得,对于基督教缺乏证据来证明其关于永生的学说,他丝毫不感到介意。但我们只要稍微动一下脑子,就会发现,这种论证话中有话。最为激进的怀疑主义者也不会否认,我们是根据权威才接受并且必须接受自己所知道的大部分东西。如果这也要怀疑的话,我们大多数人就必然会怀疑,诸如太平洋之类的事物是不是存在。当然,毫无疑问从这个假设不能推出,我们必须接受我们听到的一切或相信任何声称自己具有权威性的东西。问题的关键是,是不是有证据支撑权威的合理性。归根结底也就是,权威能否提供可靠的证据支持它的主张。在现实生活中,我"不加怀疑地"接受了物理学家关于物质规律的叙述。但我之所以这样做是因为我有一个假设:如果我经过充分的训练并具有必要的设备,我也可以在自己的实验室里拿出那些让物理学家得出自己观点的证据。然而,乔叟早已告诉我们,那些权威们没有证据证明其关于来生的学说,他们的陈述也因此永远不能得到检验:"因为没人能够检验这些知识的真伪"。乍一看是在否定前面的批评,实际上却根本没有否定。对于权威的合理性及其主张的真实性问题,乔叟即使没有暗示否定,也没有解决它。基督徒当然都会认为,人们应该相信口说的与书写的东西。对于我们谈论的这个问题,他们的解决办法是求助于他们的权威即上帝的启示。值得注意的是,乔叟完全不提这个解决办法。实际上,在下一段话(17 - 28 行)中,他伪称,没有见到证据也必须信任权威的状况迫使我们信任所有"古书"。不用说,虔诚的信徒对这种观点深恶痛绝,因为其结论荒谬可笑。但我认为,其背后却隐藏着非常严肃的意义。笼统地谈到"古书"和"以前被证实的史事"让我们想到,基督教之外还有其它声称以神启为基础的信仰(就伊斯兰教对基督教思想家的影响,参见 M. E. Thomas,《乔叟与中世纪的怀疑主义》,前揭,第二章)。这些冲突能通过神启本身来解决吗?若我们乐意毫不怀疑地认定某本书为上帝之言,那么又如何反驳其它也声称自己获得类似神启的经典呢?(乔叟很可能熟悉的另外一部论述这个主题的文学作品是薄伽丘的《十日谈》,参见第一天的第三个故事)。接

受权威的必要性迫使我们尊重所有的权威，乔叟的这一结论看似无关痛痒，却触及到了宗教的核心问题。他以小见大地表现了理性与神启之间的论争。这的确体现了高超的文艺创作技巧。

上面引自《传奇》引言中的一段话，其结尾一行是乔叟最妙趣横生也最模棱两可的诗行之一："即使修道士伯纳德并不是什么都见过！"。这显而易见是在指梦幻文学，"对于这种文学作品，那些教士以及所有虔诚的天主教徒都认为，它们虽然不可能证明天国的真实生活，至少也让人真实地管窥到了来世"（M. E. Thomas，《乔叟与中世纪的怀疑主义》，前揭，页 123）。这句话的目的明显是在举例说明前面的声明：真相即使不亲眼目睹也可以知道。这个表层意义可以作如下解释：伯纳德能够描述来世的许多方面，即使他确实见过来世，他也只见过一部分。如此一来，我们就看到，没有亲眼目睹也可以获得知识。然而，放在整段话的语境中来考虑，这一行暗含的反讽意味就活生生地浮现在我们面前。伯纳德和其他人一样，曾经告诉过我们他自己都一无所知的东西。

值得注意的是，《传奇》引言的开头部分模仿了傅华萨（Jean Froissart）《青春时代的甜蜜爱情追求》中的一段话：

> 我听人讲过
> 青春泉，
> 和隐形石；
> 但这些是不可能的东西，
> 因为我从未见过
> （依圣马尔塞鲁斯起誓）
> 那个说过"我的确到过那里"的人。（M. E. Thomas，《乔叟与中世纪的怀疑主义》，前揭，页 123）

乔叟这里用基督教的天国和地狱概念代替了青春泉和隐形石。然而，这两段之间的极其相似，不正暗示乔叟认为"这些是不可能的东西"吗？乔叟以神学讨论作为《传奇》的开始，比起直译傅华萨的诗行

更不适于其要表达的主题。因此，我认为，我们的结论必须是，乔叟改动源文本的原因只有一个，那就是他希望采用适当的隐蔽形式表达自己如何看待基督教教义的困境和缺陷。

我之所以离开正题长篇大论地探讨《传奇》中的这一段有两个原因。第一，我认为，这段话是乔叟处理危险话题时所采用的"进一步退一步"技巧的微型例证。在我看来，《故事集》的很多地方以及其它诗歌都含有这种技巧。第二，我想表明，对于《骑士的故事》中以同样方式讨论来世灵魂归宿的那段话，我们不能把它当作艺术的细枝末节问题或仅仅把它当作故事讲述者的观点而置之不理。事实则是，这段话更为隐蔽的位置使得乔叟能够在陈述自己的观点时比在《传奇》中更直接。因此，在《骑士的故事》中，乔叟既没有宣称自己信仰基督教，也没有以任何方式限定自己的质疑。有人可能会反驳说，"我就不说了，因为我不是神学家"这一行暗示了某种限定。乔叟的目的可能仅仅要说明，他没有能力回答这类神学问题，而不是要怀疑既定的学说。稍稍想一想，我们就会看到，当前讨论的问题并不属于神学家们争论的艰深问题，而是每个基督徒都必须无保留地接受的根本信条。乔叟在这个显而易见的问题上宣称自己懵懂无知，体现了他强烈的怀疑态度，这种态度在此处显得自然真挚。最后两行近乎轻蔑的口气又加深了这种印象：

> 我不善于传达这些意见，尽管
> 有多人写过它们的居住地点。(2813－2814 行)

"意见"(opinion)一词的使用尤其重要，因为在哲学讨论中，这个词总是和知识相对。乔叟由此暗示，致力于对来世灵魂归宿问题提出一种学说的人根本没有任何关于这个问题的可靠知识。使用复数形式"这些意见"可能旨在暗示，在这个问题上，除了基督教的观点之外还有其它观点，并且，没有理由要在这些互相冲突的学说之间做出选择(有人比我更加坚决地认为，这段话直接表达了怀疑思想，参见 Thomas R. Lounsbury，《乔叟研究》，卷二，前揭，页 514－515)。

这段话最重要的功能之一就是进一步区分了经验和权威,这种区分在前面分析帕拉蒙的言辞时已经讲过。既然叙述者没有来世的经验,他必须承认自己的无知,这样就不动声色地拒斥了所谓的权威意见。我们已经看到《传奇》中的那段话如何在暗中讨论经验和权威之间的矛盾主题。下面,我们还会看到,这个主题在这个故事和《故事集》中的其它部分也得到了进一步发展。

我们一直在探讨的这段话具有独立的存在意义,因为它向我们表明了乔叟的灵魂不朽观以及他对于经验和权威的重视程度。但在《骑士的故事》的框架内,它主要的戏剧功能是要搞清楚罪恶问题。从一开始,这个问题无论是在言辞上还是在行动上都一直是故事的一个主题。阿赛特在世时的顿悟和来世可能会受到奖赏的希望都没有能够补偿他悲剧性的死亡。这表明,认为阿赛特会相信神善意的指引是没有根据的。我们明白了这一段,就容易理解《骑士的故事》结局中几行重要陈述的真正意义。埃勾斯(Egeus)安慰忒修斯时说:

> 人间只是条大道,充满了悲伤,
> 而我们是路上香客,来来往往。(2847 - 2848 行)

这两行极富戏剧性,给予了我们诸多暗示。首先,这里暗含着与去坎特伯雷的香客之间的关系。到坎特伯雷教堂去朝拜是人间的生活;其中的人物的确是"劳作在世间的芸芸众生"。但我们不能就此止步。现世是个伤心谷、是炼狱,这种观点在忒修斯的话中又一次表现出来,因为他认为阿赛特幸福地脱离了"人生的脏牢笼"(3061 行)。如果孤立地考察这些陈述,它们似乎代表了中世纪关于现世的正统观点。这个世界的的确确只是一条炼狱似的道路,通往等待我们的永生。然而,借助于专门探讨来世的段落再来考察这些陈述,我们的看法将会完全不同。一种观点认为我们了解的现世仅仅是为永生做准备,根据这种观点,我们完全有理由把我们的世界称为"充满了悲伤的大道"和"人生的脏牢笼"。从整体而言,乐观的看法还是可能的。然而,如果我们强烈质疑来世灵魂的归宿,这些陈述的意义就会完全发

生改变。人生充满黑暗和罪恶,将来也不能保证有任何补偿,这种看法是在表达对整体的悲观态度,在这个整体中不存在照顾人类的友善之神。这也就是在肯定先前帕拉蒙所表达的观点。

《骑士的故事》最后一部分是忒修斯讲的具有博爱修思想的一段话。大多数评论家认为,这揭示出乔叟的观点最终还属于正统神学。这段话给人的总体印象确确实实是在顺从传统学说。然而,我们在上文中曾分析过乔叟讨论神学的核心问题时所采用的技巧,分析的结果足以让我们不会想当然地接受话语的表层意思。忒修斯的话可分为两大部分。第一部分从哲学上笼统地介绍了宇宙的本质;第二部分是道德上的忠告。哲学叙述的主旨是,来到世间的一切事物必然走向灭亡。这种观点虽然与基督教完全不矛盾,并在古典哲学家的学说中占有重要地位;但准确说来,其本身却不是基督教的观点。诚然,乔叟把博爱修的观念加在这段叙述上,认为上帝通过爱的约束力智慧地赋予宇宙以秩序,让所有生物都有特定的生命期限。然而,即使略去基督教关于神的学说,第二部分的道德忠告也会顺理成章。实际上,它是异教哲学家在道德方面的核心观点之一,它让人在不可避免的死亡和沉浮的命运面前保持坦然和顺从。这种态度对于两种世界观都是必须的:容忍偶然和现实罪恶的世界观;认为偶然和罪恶最终会灭亡的博爱修类型的世界观。

> 所以我认为明智的做法就是,
> 要自愿地去做非做不可的事,
> 甘心地接受不可避免的情形,
> 也就是接受人们共同的命运。(3041－3044 行)

这几行总结了反复出现在乔叟诗歌中的一个主题,我认为,它们毫无疑问地体现了乔叟最核心的观念之一。但它们似乎暗示出一种容忍和顺从的态度,而不是一种声称一切事物在这个神安排的世界中最终走向至善至美的乐观态度。

与忒修斯的话相关联的两个突出点由此就暴露出来。第一,忒修

斯的话尽管在表面上树立了正统思想，但其核心的哲学和道德思想既是基督教的也是异教的。我们借助理性和经验就可获得这种思想，而不需要神的启示。我认为，这就是下面两行的意义之所在：

我不必引用一位权威的话，
因为这一点凭经验便可证实。（3000 - 3001 行）

我们已经看到经验与权威的区分在所有讨论灵魂不朽的段落中有多么重要。在那些例子中，乔叟不动声色地拒绝把权威主张作为标准，而是把他意在包含感知和理性的经验作为标准。既然感知和理性不能向我们提供关于来世的情况，乔叟就把关于来世灵魂的公认学说仅仅当作意见。他自己向我们提出的学说不是基于权威而是基于实实在在的经验：

这显而易见，容易理解。（3016 行）
你可以看到，一切都有结局。（3026 行）

理性本身足以确立真理，即所有生物都必有一死。正是由于看到了这种根本的必然性，才出现了关于容忍和顺从的建议，即“甘心地接受不可避免的情形”。

我们需要注意的第二点是，帕拉蒙早先曾批评过神，忒修斯的反驳是否完全令人满意地解决了问题，回复了前者的批评呢？只要忒修斯的陈述准确表达了基督教的观点，其强调的重点就是上帝完全控制着宇宙，与之对抗是愚蠢的行为。值得注意的是，帕拉蒙从未质疑过这种观念：

接着他说：“残酷的众神哪”
你们凭永恒的话统治人间
在坚硬的石头上写下
你们的决定和不变的律条。（1303 - 1306 行）

乔叟笔下的人物即使是在最为满腹狐疑的时候也不会质疑上帝的存在和全能。反复萦绕在他们头脑中的问题是,为什么会有邪恶的存在。帕拉蒙问道:

天意到底如何运行,
竟让无辜的人受罪?(1313-1314 行)

这种观点认为,上帝是残酷的,起码是漠然的。忒修斯的确反对这种观点,他高举基督教的观念,认为上帝至善至美,具有至高无上的智慧:

他首先造就了美好的爱链,
其意义重大,其用意崇高。
运行的一切原因他都知道;(2988-2990 行)

所以造物主以他的大智大慧,
订出极其恰当的安排和法规,
使得各种门类的事物和事件
要靠代代相传才存在于世间,(3011-3014 行)

这样一来,《武士的故事》在结束时让人感觉到又回到正统神学上来了,最终接受了博爱修和基督教的世界观。这与《传奇》引言的开始部分所做出的"否定批评"功能是一样的。也就是说,这个结尾为先前在故事的主体部分大胆提出的问题披上了一件体面的外套。它是"进一步退一步"技巧的又一个例证。然而,上文的研究发现,《传奇》中的那一段并不是真正地在"否定批评"。同样道理,《骑士的故事》末尾这一段博爱修式的话语没能令人满意地回答故事本身所提出的问题。这个问题就是如何把现实的罪恶与全能至善的上帝调和起来。故事向我们讲述了一个活生生的罪恶事例:阿赛特遭受到不应遭受的灾祸,却没有迹象表明他会得到天国的报偿。忒修斯的确试图解决这

种情况带来的困境(3047 - 3056 行)。他暗示,死亡使阿赛特免于更大的痛苦和耻辱。英年早逝是件好事,因为它使人避免了暮年必然带来的衰弱。如此一来,忒修斯似乎在证明,在所有可能的命运中,阿赛特经历了其中最好的一个,他得到了神慷慨的恩赐而非神的罪恶。即使忽略阿赛特本人完全不能接受这种解释的情况,我们也会认为,这绝不是乐观的人类生存观。在这一点上,我们基本上不得不同意德国诗人海涅(Heinrich Heine)的观点:最好的命运就是不要出生。我们已经注意到了忒修斯所说的"人生的脏牢笼",也明白了它与怀疑来世灵魂归宿的思想相结合时所产生的暗中含义。相对于容许在阿赛特的命运中出现罪恶,试图证明阿赛特之死是神的善意安排似乎必然让人看到更为阴暗的人类生活画面。并且,任何来自于来世的光辉都不能减弱这种阴暗。我们似乎又折回到帕拉蒙话语的基石:悲观的上帝论。

乔叟在《总序》中把骑士描述成一个出过远门、见过多种风俗习惯甚至宗教信仰的人。在格拉纳达(Granada)、贝尔玛利亚(Belmarye)和特拉米辛(Tramyssene),他可能与伊斯兰教有过接触。在直到 1386 年才皈依基督教的立陶宛,不用说他也遇见过异教信仰。虽然参加过十字军作战,他还

> 一度效劳于帕拉西亚的君主
> 征讨着另一支土耳其异教徒。(《总序》,65 - 66 行)

帕拉西亚的君主虽然与塞浦路斯王——基督徒彼得之间订有友好条约,但其本人显然是个异教徒。换句话说,这位骑士最有可能熟悉各种相互冲突的宗教观点。众所周知,对自己的信仰产生怀疑在历史上常常与这类经历联系在一起。人们天生倾向于不假思索地接受自己社会的观点,但对不同信条的发现有时会动摇这种倾向。这种发现可能让某类人反过来审视其信仰本身的基石。因此,《骑士的故事》含有对基督教正统观点的深刻质疑,把它指派给一个有特定背景的人,就显得非常合适。

《律师的故事》可以看作是对骑士的回答和对正统观点的重申，把它指派给一个特定的叙述者也同样显得恰如其分。他的称谓“律师”告诉我们，他是既有状况的捍卫者，当然也是既定信仰的捍卫者。读过亚里士多德作品的中世纪人都明白，在古典哲学讨论中，国家的法律与它的意见和宗教信仰密切相关。法律体现着这些信仰和意见，同时要求无条件地服从。我们由此发现，法律、合法性、意见和信仰常常与哲学相对抗，因为哲学要超越意见，并用知识取而代之。哲学是要通过独立的人类理性获取知识；法律与合法性是让人毫无怀疑地接受自己社会的观点。假设乔叟对这个传统并不完全陌生（关于他把法律等同于宗教信仰，参见《律师的故事》，218－224行），我们就能看到，他的叙述者的职业和称谓都意味深长。骑士熟知不同民族的风俗习惯，律师却对本国的法律了如指掌。

> 并且，每一条法律他都清楚。（《总序》，327行）

乔叟还暗示了两人之间的另一种差异。对于骑士，他这样说道：

> 尽管他勇敢却能够审时度势，
> 举止的温和简直就像是姑娘。（68－69行）

换句话说，他融真正的智慧和谦逊于一体，律师却正好相反。

> 他精明审慎，受人尊重，
> 至少看似如此，因为他说话充满智慧。（312－313行）

律师从表面上看充满了智慧，给人留下了深刻的印象。但乔叟显然在向我们暗示，律师内外不一，金玉其外，败絮其中。这一段的其余部分表明，他的品德和智慧一样令人怀疑。虽然知道怎样能够把所有案件和交易做得无可挑剔，他却似乎总在利用自己的权力谋取个人财富，至少在某种程度上如此。他有法官称号，但我们怀疑他是否是个

名副其实的正义之人。

我们暂时假设乔叟本来就打算让律师故事的开场白部分处于《故事集》当前的位置，那么，律师的故事和开场白之间的对比就进一步表现了《总序》中处处刻画的律师的虚伪。这个故事讲的完全是虔诚的信仰，赞扬了基督教的美德。但开场白表明，人类最大的罪恶不是缺乏美德，而是缺乏金钱。虽然这种陈述引用《圣经》和教会文献为依据，但我们仍然可以看到它在多大程度上违背了基督教的精神和教义。故事与开场白之间的张力可能反映了律师外在的美德和他的实际行动之间的差异。律师可能力图利用故事显示自己极其虔诚和正直，但在开场白中，他可能表现了自己的真正思想，让我们看到，他实际上是个彻头彻尾的功利主义者。

无论开场白处于何种地位，故事本身最突出的特点就是，它正面回答了《骑士的故事》提出的神的至善问题。《骑士的故事》正面描写的决定人命运的神祇是异教神，而《律师的故事》中的神则完全是基督教的，这的确是事实。然而，在前一个故事中，人物的话语清楚地表明，异教神祇最终也被看作是一个至高无上的神的工具，而这个至高无上的神显然是基督教意义上的神，但就是这个神让无辜的阿赛特遭受痛苦和死亡。在故事的结尾，忒修斯试图把这场悲剧当作善意的神终极安排的一部分，这完全不能让人满意。乔叟似乎在不遗余力地向我们表明，这两个故事的主题具有一致性。他在源故事中插入一段话，直接提出罪恶和上帝的善之间的关系问题。总管接到命令，要他把康斯坦丝（Constance）和她的儿子放在无舵的船上，随波漂流，这时他说：

哦，伟大的神哪，若这是你的旨意，
那么你既然公正，你怎么又
让完全无辜的人置于死地，
让恶人得到富贵又掌权？（813 - 816 行）

这恰恰是帕拉蒙提出的问题。但两个故事给出的回答却迥然有

别。众神对于阿赛特从最好的方面说是不管不问,从最糟糕的方面讲是残酷无情。但在《律师的故事》中,为善者得到救助,作恶者受到惩罚,这种现象近乎单调的成规。尽管康斯坦丝确实被迫经历了可怕的苦难,但她却一直在上帝、基督或圣母玛利亚的保护之下。神常常直接介入她的生活,这些介入通常让人感到不可思议。在故事中,我们遇到了一个接一个的令人感到诧异的解围之神(我自己查到六个)。因此,乔叟向源故事添加的东西大大增强了故事的宗教特性,这一点值得注意。他对于实际发生的事件没有做太大的改动,这的确不假,但他至少在三个地方让女主人公长时间地祈祷,表达自己的信仰,这些在源故事中是没有的。因此,我们看到,她恳求基督的十字架保佑自己免于溺死(449－462 行),请求上帝像保护苏珊娜那样证明她的清白(637－644 行),她自己要毫无怨言地接受基督的安排(824－826 行),她最后还祈求圣母拯救自己的孩子(841－854 行)。所有这些都是乔叟的独创。它们的戏剧性效果在于,它们把神的介入当作上帝对自己的造物需求的答复。它们不仅表明真诚祈祷的有效性,而且还强调了上帝对于无辜之人的眷顾。为进一步强化这种思想,乔叟还在故事中添加了两个辞藻华丽的长段(470－504 行;932－945 行),强调康斯坦丝得到拯救这个奇迹,并证明上帝无限的威力和慈爱。

因此,《律师的故事》的作用是要重点重申神的至善与怜悯。然而,其重申的基础却极其简单。我们所读到的与博爱修论证严密的哲学相差甚远。博爱修从未试图去表明,上帝总要帮助无辜之人,必定要直接惩罚恶人,因为博爱修本人的处境就足以反驳这种观点。与之相反,博爱修在某种程度上追随了柏拉图的观点,认为真正的幸福在于美德而不是外在的富贵,因此,归根结底只有好人幸福。因此,美德是对自身的奖励,罪恶是对自身的惩罚。然而,这种观点容许我们的世界存在大量的罪恶和痛苦,虽然博爱修最后会把外在的罪恶解释为向善的道路。无论我们如何看待这种观点,它要大大优越于《律师的故事》所包含的上帝观,这一点用不着多费笔墨。认为神会奇迹般地介入而不得不违反并打乱自己的自然秩序,这完全不符合博爱修的思想。乔叟有意让律师持有这种天真的上帝观。在上文中,我们看到,

乔叟暗中否定了律师的智慧和正义。《骑士的故事》所提出的问题的确得到了回答，但却不能使任何深思熟虑的人感到满意。

《律师的故事》还有一点我认为值得注意，因为它可能有助于我们搞清楚乔叟对宗教迫害的看法。“苏丹的母亲是罪恶之源”，顺理成章地成了人格化的罪恶。但考察一下她的话语(330－343 行)，我们会禁不住被她的宗教虔诚所打动。促使这位苏丹王后做出血腥之事的不是她内心的邪恶，而是宗教狂热。假如用《新约》取代《古兰经》，让基督取代穆罕默德，处于同样情况的基督教徒可能也会像这位妇人一样，宣称忠诚于自己的信仰。并且，她乐此不疲地迫害那些放弃伊斯兰教的人，这与基督徒一度对待异教徒和有异端思想的人的态度可能没什么大的区别。对乔叟而言，谴责伊斯兰教徒对基督徒的迫害不用承担任何风险，但他也可能通过这个事例向我们揭示这些迫害的恐怖性。

《律师的故事》有力地维护了正统思想，但紧接着巴斯妇又给予了同样有力的反击。乔叟把这位太太描写成一个粗鄙、低下、声名狼藉的人，因此，他可以让她大肆攻击各种既定的思想，不用担心自己会因为传播异端观点而承担责任。骑士和律师在自己严肃的故事中讨论了神的至善和正义，巴斯妇没有探讨这些深刻的问题，这的确是事实。让她去对这些问题产生兴趣则完全不符合她的性格。她所关心的仅仅是去推翻那些妨碍她现实生活的教义。然而，相对于简单地拒斥“独身胜于结婚”或“丈夫有权驾驭妻子”这些教会思想，巴斯妇在攻击中采取的论证实际上暗示了一种意义更为深远的异端思想。我并不是说乔叟公开赞同巴斯妇表达的观点，因为这显然与事实相差甚远。显而易见，乔叟利用她为妇女辩护的放荡不羁的大部分言辞作为工具，通过女性的代言人反过来讽刺女性。通过后者自己叙述的暗含意思和后来的诸多故事，乔叟奚落了歌颂纵欲的巴斯妇。但这并不能排除另外一种可能性，即乔叟在某些方面暗中赞同她的自由思想和批判态度。

巴斯妇一开始就点明了贯穿于她的辩论的主题：

即使世界上没有权威，经验

也足以让我
评说婚姻的痛苦。(1-3 行)

这几行不仅让我们看到巴斯妇的敢做敢为和独立精神,同时也指出了她后来攻击正统信仰所依赖的思想基石。她不是那种无论什么样的权威都盲从的人,她只乐意接受自己经验能够证实的东西。她的经验使她觉察到许多主流观点的谬误。我们在上面已经看到,在《传奇》的引言部分和《骑士的故事》中,乔叟突出了作为知识来源的经验和权威。他在讨论这个问题时一直明确暗示,经验在二者之中是最为可靠的来源。就对待神启真理的态度而言,这种偏爱对于乔叟的意义在上文中已有足够的论述。这里我们只要注意到一点就够了:通过再次讨论《骑士的故事》首先引入的经验——权威主题,巴斯妇继续了贯穿于《故事集》中众多故事的辩证式讨论。这一次,故事公开宣称,不求助于权威学说的经验足以指导人类事务。但我们不能过分夸大这种主张在十四世纪知识界中的激进程度及其对抗教会官方观点的程度,因为巴斯妇暗示的是,理智和感知足以指导我们的现世,因此,我们可以摒弃教会的教导。巴斯妇把丈夫的书撕下几页,这个精彩的场景呈现的正是她对权威的拒斥。只要想一想这一点区分开了理智与神启、哲学与神学,我们就能够理解它的重要性。哲学所要争辩的是,任何主张,如果对于天生的理性不是自明的,那么无论其来源声称多么权威,都必须得到验证。神学认为,我们获取最高真理要通过神的启示。我们必须毫无疑问地接受这些真理;若没有这个前提,人类理性将不能运作。然而哲学却认为,通过理性本身即可获得最高真理。因此,证明经验高于权威可以说就是认为哲学高于神学。

巴斯妇的第一段话极力维护婚姻的合法性,从而继续了关于经验和权威问题的讨论。这里我们看到,对于权威文本,她决不是一无所知,实际上,她关于权威文本的了解非同一般。《磨坊主的故事》中的木匠和《管家的故事》中的磨坊主都是由于无知和愚蠢才鄙视学问。巴斯妇却不是这样的人。与此相反,在"学术问题"和学术论争上,她表现出了高超的技巧,让后来的游乞僧赞叹不已。《圣经》中的有些文

本本来可以用来反驳她的立场,但她解读这些文本的方法首先是指出它们意义的晦涩性和不确定性。因此,在她引用耶稣对那位撒马利亚妇女所说的话时,我们必须承认,她说的有些道理:

他这话什么意思,我可说不上;(20 行)

紧接下来的两行表明,她习惯于要求对权威主张作出解释:

但我要问,为什么那第五个人
不是那撒马利亚妇女的男人。(21-22 行,楷体字为笔者所加)

巴斯妇还知道如何利用《圣经》上的一段经文去驳斥另一段。通过指出权威经文中的多处矛盾,她逐渐削弱了《圣经》学说的力量。她援引了几个《旧约》上的圣人,反驳耶稣对那位撒马利亚妇女所说的话,这些人都没有遵守一夫一妻制,更不用说独身了。她引证《创世纪》中上帝让人繁荣、生养的律条,事先把自己武装起来,以反驳圣保罗对童贞的推崇。这段话展示了她灵活的辩论技巧。她承认独身生活更为高尚(这样说时当然是有点轻蔑的口吻),但她同时声称,婚姻同样符合上帝的旨意。至于她认为婚姻与童贞孰优孰劣,读者心里一清二楚。然而,她对圣杰罗姆(St. Jerome)的攻击则最为充分地展示了她高超的辩论技巧:她有点嘲讽地总结了杰罗姆关于生育器官的论述,然后简明扼要地说道:

经验知道得很清楚:并非如此。(124 行)

这样,经验又一次与权威的规定相抵触,权威在这里毫无疑问遭到了羞辱。

乔叟曾写了几行诗,但显而易见又把它们删去了。这几行又一次表达了上述思想:经验是称职的最好的导师:

受过多种教育,学生会更全面,
到各式各样的作坊里去实践,
那么工匠的手艺当然会更好,
而我经历了五任丈夫的调教。(44c - 44f)

基督教赞成独身,贬低婚姻。朗斯伯里(Lounsbury)认为,乔叟通过臭名昭著的巴斯妇表达了自己对这种观点的否定(Thomas R. Lounsbury,《乔叟研究》,卷二,前揭,页 522 - 530)。他指出,在《僧士的故事》前言中,旅店主人对僧士说了一些话,他在这些话中对独身的教会人士做出了同样的批评(1943 - 1964 行)。我认为,朗斯伯里的论证总体而言令人感到信服,本文不打算再对此加以论述。

巴斯妇提出的另一个论题,即女子有权管制丈夫,构成了她对正统信仰的第二次强有力的攻击。无论乔叟如何评价她直率的争论,我们都不能忘记,妻子与丈夫的关系在后来具有了象征性的意义。《学者的故事》中,格丽泽达的行为被用来象征基督徒对待上帝的恰当态度,这一点勿庸置疑。因此,妻子反抗丈夫的姿态可能也具有象征性的意义。在这一点上,参照一下巴斯妇本人和《律师的故事》中的康斯坦丝,她们俩对待权威的不同态度可能有助于我们理解。康斯坦丝屈从于所有的权威,无论是世俗还是宗教的。在父母要将她送往一个野蛮的国度时,她淡淡地说道:

我一个不幸女子死了不足惜!
因为女人生来得受苦又受难,
而且生来就得受男人的拘管。(285 - 287 行)

当她和她新生的孩子遭到流放时,她的反应是:

但是,她对于基督的这个旨意
并无怨言,却跪在海滩上说道,
"我永远乐于接受我主的引导!"(824 - 826 行)

巴斯妇不仅不承认教会关于妇女要处于从属地位的规定，相反，在所有事务中，她都表现出自强和自立，这与康斯坦丝的主要特点即逆来顺受地接受神的意志形成鲜明的对比。康斯坦丝处于困境之时总是求助于上帝、基督或圣母，但巴斯的艾莉森（Alisoun，[译注]巴斯妇的名字是艾莉森）明显认为要依靠自己。她依靠的是自己的“先见之明”，而不是天上的神明。她的全部自传基本上都可以证明这一点，但下面几行却最为准确地表达了她的态度：

上面已说过，我们走在田野里，
到后来詹金便同我开始调情，
我告诉他说，凭我的先见之明，
哪天我丈夫死了，我做了寡妇，
那么他就得娶我，做我的丈夫。
因为不是我夸口，能肯定的是，
我对于结婚或诸如此类的事，
向来就有事先做准备的本领。
我认为这样的老鼠最最不行：
如果只备一个洞给它自己钻，
那么要是它失败，它就全完蛋。（564－574行）

巴斯妇拒绝权威不仅仅停留在拒斥教会关于婚姻关系的某些特定教义上，而是走得更远。

她还直率地说，生活中最美好的事基本上就是肉体的欢娱，这是对正统思想的第三个反叛。当然，她的的确确告诉我们，她的最高目标就是获得“控制权”，但这准确说来不能带来肉体的欢乐。巴斯妇智慧过人，不可能在肉体层面停滞不前。“控制权”对她至关重要，部分原因是，她因此能够满足自己几乎无法满足的欲望，而这种满足，在她看来，是人类生存的目的。金钱、财产、衣服、美酒以及最重要的性爱构成了她琳琅满目的需求清单。下面一段话鲜明地表现了她将欲望从理性和神律下解放出来的思想：

就像天主肯定会拯救我一样，
我也把公平原则用在爱情上，
任何人只要能够合我的口味，
我不管他是高是矮，是白是黑；
他只要使我快活，使我满足，
我不管他地位高低，是贫是富。(621 -626行)

顺便提一句，《巴斯妇的故事》中的那一段说教文字提出的观点是，高贵取决于美德，而不是地位、财富或美貌。有意思的是，这几行对这段话做了一个解释。既然巴斯妇在现实中选择情人时不看重这些条件，她可能会以一种反常的方式来实践她自己所宣扬的观点。

因此，巴斯妇把幸福等同于感官满足。但有一点她不得不同意正统思想的立场。她认识到了世俗的欢乐只是昙花一现这种悲剧。"我们的幸福不能长久"这句话完全可以让她说出来([译注]参见《公爵夫人之书》211 行)。然而，她虽然清楚地意识到肉体的欢娱非常短暂，但她并不因此而拒绝它们，去追求更为长久的快乐。也正是在这一点上，她与基督教学说和哲学家的主张分道扬镳。教会教导人们，现世与永恒的存在相比只是一瞬间，但巴斯妇似乎认为，现世的幸福是唯一值得拥有的幸福。哲学家也为人类指出了特定生活方式，后者给予的幸福比通过寻求肉体快感所得到的幸福还要长久，但巴斯妇似乎认为，没有什么幸福能与感官欢娱相提并论。因此，她决不对自己过去的生活表示忏悔，她似乎既不害怕也不期望其它类型的生活。同时，对于无可挽回的青春和美貌，她并不感到叹惜或抱怨，而是随时准备接受生活的酸甜苦辣。有一段话写出了她一个最为深刻的感悟，同时也总结了她的勇气和听天由命：

耶稣基督呀，可是每当我想起
我年轻时那些寻欢作乐的事，
这回忆就强烈撩拨我的心弦，
直到今天都使我有一种快感。

因为我曾品尝过青春的甜蜜。
可是年龄这毒害一切的东西,
夺去了我的美貌和我的精力。
算了,别了,让这些全都见鬼去!
面粉已经没有,没什么可说啦;
只剩麦麸,可得好好卖一下;
虽然如此,对作乐我仍然贪图。(469-479行)

令人感到奇怪的是,这段话的口气让人想起忒修斯在《骑士的故事》末尾给予的忠告。巴斯妇也认识到:

要自愿地去做非做不可的事,
甘心地接受不可避免的情形。(3042-3043行)

轮到学者时,为巴斯妇大肆批判的基督教美德如职责、谦卑和节制又重新得到肯定。作为哲学家和亚里士多德哲学的研究人员,这位学者可能赞同巴斯妇的独立思想和她把经验凌驾于权威之上的行为。但无论这种赞赏的成分有多少,他也必然不会赞成在坎特伯雷形形色色的众多香客中间公开发表如此危险的观点。最为重要的是,他肯定强烈反对巴斯妇把肉欲从人类理智和神律的禁锢下解放出来,去颠覆美德的基石。作为有责任感的人,他毫无疑问认为,自己有义务反击任何像这样毒害听众的观点。在去坎特伯雷的这群香客中,很多人天性都倾向于按照巴斯妇的格言行事,但在大多数情况下,他们不敢直接讲出来。在《总序》中,乔叟这样评价学者:

他讲的内容多是道德和道义,
他爱做的事不外施教和学习。(307-308行)

准确地说,他是作为一个反对巴斯妇、为美德辩护的人物出现在我们面前的。他的故事经过了精心的安排,以便答复巴斯妇对正统思

想的每个重点攻击。格丽泽达对权威表现出无条件地服从,也是温顺妻子的完美范例,还是节制行为活的鲜明例子。《学者的故事》的一部分艺术性在于,它把体现基督教美德的格丽泽达塑造成一个完美的人。学者没有直接批评巴斯妇,而是将巴斯妇的传记和格丽泽达的故事并置起来,从而辛辣地批评了前者的缺陷。在故事的结尾部分,学者以赞扬的口吻讽刺了巴斯妇,并向所有追随巴斯妇的女子提出忠告,从而更加有效地批评了巴斯妇。通过揭示她的真实形象,学者实际上大大削弱了她提出的观点。同时,对于巴斯妇指责学者们自负、恶毒、蔑视女性,他也作了答复,从而维护了自己的行业。在这一点上,下面几行尤其显得重要:

> 人们常说起约伯,说他的克己,
> 至于学者们,愿意的话,就可以
> 把男人的事写下,然而事实是:
> 尽管学者们难得会颂扬妇女,
> 却没有男人像女子一样克己,
> 也没有男人像女子一样忠实,
> 要是有的话,倒是成了新鲜事。(932－938 行)

作为对巴斯妇的答复,《学者的故事》确实是一篇杰作。

然而,在一另方面,他的故事把它与先前关于神性善的讨论联系起来。勿庸置疑,格丽泽达的故事旨在教育读者,但从根本上来讲,它宣扬的不是妻子有顺从的义务,而是对上帝的完全服从,这是对每个虔诚的基督徒的要求。整个故事都弥漫着《圣经》的气息,其中有许多地方援引了《圣经》,有些一眼就可以看出来,如格丽泽达和约伯的比较,另一些则是暗示。比如,村民的生活让我们想起亚当和夏娃:

> 在一个风景非常秀丽的村子,
> 那里有一些贫苦农民的住房,
> 他们除了种地,还把牲畜饲养,

他们的劳作换来地里的收获，
凭这些收获他们维持了生活。(199－203 行)

下一节则让我们想起耶稣诞生时的情景：

在这些低微贫苦的人们中间，
住着一位被认为是最穷的人；
但是有时候，至高天主的恩典
也同样会落进一个小小的牛棚；(204－207 行)

同样，格丽泽达汲取井水也暗中指涉《圣经》。更重要的是，沃尔特(Walter)在结婚前要求格丽泽达答应完全服从他，令人想起上帝与以色列人之间的约定(《出埃及记》24:7)。格丽泽达遭受的考验又让我们想起上帝让亚伯拉罕做出的牺牲。其中人物的名字可能也具有象征性的含义。“Walter”的意思是统治者(其字面义是统治主人)。当然，这仅仅指世俗权力而言，但让他的名字另外具有神学的意味也不会令人感到奇怪。我们也有理由认为，格丽泽达父亲的名字也非常重要。詹尼库卢姆(Janiculum)是罗马一座山丘的名字，紧挨着圣彼德大教堂。故事可能让我们认为，格丽泽达是基督教真正的女儿。尽管乔叟只是把这些名字从源故事那里照搬过来，但其中的象征意义可能早已存在在原文之中了。当然，这似乎与彼特拉克翻译同一个故事的情形是一样的。

所有这些情况表明，《学者的故事》应该看作是上帝与人类关系的寓言。实际上，学者所说的话使我们不得不接受这种解释：

讲这个故事，不是要每个妻子
去学习格里泽达的那种谦卑，
哪怕愿意学，学起来也太费力；
而是要人人明白自己的地位，
在逆境中像她那样坚定无悔。

彼特拉克正是为了这个目的，
写了这故事，用了庄重文体。

因为既然女子对凡俗的男子
都这么容忍，那么，高兴地接受
天主的恩赐，对我们就更容易；
他考验他造的人就更有理由，
但对他救赎的人，他不会试探。
看看《雅各书》，就知道雅各说过，
神时时都在试探世人，这没错。

天主为了使我们能好好做人，
常常挥动苦难这厉害的皮鞭，
以各种各样的方式抽打我们；
他这样，不是要知道我们的意愿，
因为他一向知道我们的弱点；
他一切作为都为了我们大家。
我们就在生活中磨练品德吧。(1142－1162行)

这段话远不是简简单单地对巴斯妇蔑视权威行为的答复，它让我们想起先前在《骑士的故事》中提出的问题：若上帝既是善的又是无所不能的，他又为什么让无辜的人受苦？律师曾就这个问题给出了一个粗略的现成答案。他的论点是，上帝总是爱护自己的子民，虽然这种爱护可能会导致自然秩序的极度混乱。具有美德的人受到苦难不是因为上帝，而是因为人类的罪恶。神的力量通过不间断地干预把他们从罪恶中拯救出来，同时给予那些恶人以罪有应得的处罚。这样为正统思想辩护令人感到牵强。接下来是巴斯妇对一些传统观念的直率攻击。现在轮到学者来继续这场辩论。在上帝与人的关系上，他的解释更缜密，更具有哲学意味，同时，它比律师的论证更符合生活事实。在无辜的人受苦这个问题上，学者与律师不同，他没有试图为上帝开

脱。相反,他追随博爱修的路子,认为上帝把苦难当作工具去磨练人的灵魂,培养人的美德。苦难是实实在在存在的,归根结底它可以解释为神的计划的一部分,而神的计划旨在达到一个最美好的世界。实际上,学者像他以前的博爱修一样默认了一种观点,即上帝的能力并不是无限的。他不能创造完全不存在恶的世界。必须允许一部分恶的存在,以使善达到最佳程度。全能的上帝似乎是解释罪恶问题的唯一手段。然而,天主教的教义不会也不允许这种先决条件,可能因为它违背了从虚无中创造出世界的信条。因此,人类正确的态度是默默地服从上帝的意志:

他一切作为都为了我们大家。
我们就在生活中磨练品德吧。

在为正统立场辩护方面,学者提出的神义论要比律师提出的观点更能令人感到满意。这一次在最高层次上重申基督教观点又一次丰富了《故事集》的辩证法。

然而,《学者的故事》有些地方比我们到现在为止讨论过的部分还要复杂。叙述者在讲故事时做出的评论似乎与结论自相矛盾。学者在几处地方尖锐批评了沃尔特的行为。学者既然肯定从一开始就意识到自己故事的象征意义(他最终也公开了这个意义),却仍然批评了故事中那个我们后来将其等同于上帝的人物,这似乎令人感到不可思议。值得注意的是,在这一点上,《学者的故事》的蓝本可能是拉丁版或法语版,但这两个版本都没有贬损过沃尔特。同样,格丽泽达轻轻指责丈夫的残酷也是乔叟的独创。实际上,乔叟完全改变了沃尔特的形象,使其比蓝本中的他还要恶毒。[1] 薄伽丘《十日谈》中的故事批评了沃尔特,但没有起到特定的影响,因为薄伽丘没有像彼特拉克和《格丽泽达传》的作者那样在故事末尾给出具有象征意义的总结。乔叟的

---

① W. F. Bryan, Germaine Dempster,《〈坎特伯雷故事集〉源流》(*Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*, Chicago, 1941),页 290。

独特之处在于,他把故事的批评与向我们点明宗教意义的结论结合了起来。我们很容易明白,彼特拉克和法国作家为什么要略去批评。因此,乔叟重新把批评写进故事,我们如果不认为他有什么重要目的,就很难解释他为什么会这样做,因为故事对沃尔特的敌意使我们后来不愿意把他看作神意的象征。故事让我们对格丽泽达感到强烈地同情,而对折磨她的人,即使不是强烈的憎恨,也是极度的不满。结语让我们来了一个一百八十度的情感大转弯。沃尔特的考验在这之前被指责是不必要的残酷行为,但现在则必须被看作是至高智慧和仁慈的表现。同样,前面的材料也推不出这里的道德原则,这种不合逻辑的推论我们在《伙食总管的故事》中已经提到了。在那个故事中,我们报以同情的乌鸦受到责备,而不是赞扬。

像乔叟这样伟大的艺术家有意把这种违背逻辑的事写入自己的作品,对我们而言,认真考查一下乔叟这样做的动机不失为明智之举。让我们仔细看一看斥责沃尔特的最长片段:

> 侯爵的心里产生了一个念头.
> 很想看看妻子的耐心怎么样;
> 这种想试探妻子的奇思异想
> 盘踞在侯爵的心中无法抛掉;
> 其实天知道,这种试探没必要。
>
> 侯爵已多次试探过他的妻子。
> 每次都发现她的表现非常好——
> 这样他试了又试有什么意思?
> 尽管有人称赞,说这种试探妙;
> 但我认为他试探妻子没必要,
> 只是徒然使妻子忧伤和恐惧,
> 所以侯爵的做法完全不可取。(451 - 462 行)

沃尔特旨在试探妻子的德行,找出她忍耐的限度。叙述者并不认

为所有这类试探必然是错的；他似乎承认，试探在一定的范围内可能完全合情合理。沃尔特的行为受到批评是因为其强加的令人痛苦的考验并不必要。格丽泽达的美德已经得到充分的证实，她的灵魂不需要更多的磨练。因此，延长考验除了施加不必要的痛苦之外，没有取得其它任何效果。假如我们能记起这段话上下文的象征性，就很容易明白，学者在这里提出的问题与《骑士的故事》提出的问题一模一样：

天意到底如何运行，
竟让无辜的人受罪？（1313－1314 行）

学者在自己故事的结尾部分作了回答。他认为，上帝考验那些无辜的人有两个目的：一是试探他们的德行，二是要锻炼他们的灵魂。因此，他们并不是白白受苦。但在故事的主体部分，学者却违背了这个结论。按他自己的话说，格丽泽达的故事例证了不必要的并且是无目的的痛苦。沃尔特的动机既残酷又不符合理性。

唉，真是没必要作这样的考验！
但结了婚的男人不会有节制，
如果他们有一位耐心的妻子。（621－623 行）

但是世上有些人偏偏就这样，
他们一旦想出了某一种主意，
这主意就永远缠在他们心上；
他们就像同木桩捆绑在一起，
再不能同他最初的打算分离。
侯爵的情况同这个并无二致，
他就是一心想考验他的妻子。（701－707 行）

学者指出了博爱修论证的一个缺陷，这个缺陷他本人不久就会提出来。我们耳闻目睹的有些痛苦的确可以合理地解释为通向善的必

然之路,但是,并不是世界上的所有痛苦和罪恶都可以这样解释。只要我们以自己的经验、以自己的理性为准绳,我们必然会注意到,大量的痛苦并没有可以觉察到的目的。这就是学者在批评沃尔特时所表达的观点:“唉,真是没必要作这样的考验!”只有信仰方能解决这个难题。关于神的善的问题仍然没有得到解决。

在第一长段批评的第一节中有几行文字对于理解故事与其结尾的关系至关重要:

> 侯爵已多次试探过他的妻子。
> 每次都发现她的表现非常好——
> 这样他试了又试有什么意思?
> **尽管有人称赞,说这种试探妙;**
> **但我认为他试探妻子没必要,**
> **只是徒然使妻子忧伤和恐惧,**
> **所以侯爵的做法完全不可取。**(456-462,楷体为笔者所加)

在这里,学者实际上似乎预见到了他后来为上帝考验人类将要做出的辩护,并预先加以否定。“尽管有人称赞,说这种试探妙”这句话明显指那些神学家们,他们试图把这些考验解释为上帝至高智慧和仁慈的一部分。然而,学者明确指出,他本人不同意这种观点。

对于我刚才提出的解释,可能会有强烈的反对意见。谈到沃尔特折磨格丽泽达的动机时,学者反复说明前者打算“试探”或“考验”后者(452、454、455、457、461、462、707、785、1075 行)。[①] 但在结尾部分,他明确否定了上帝试探人的观念。

---

① 【译注】黄杲炘先生的译文对一些字句或改动了顺序或直接省略,以符合汉语习惯。因此,这些列举的行中有的并没有出现“试探”或“考验”,请读者阅读时参照相邻的诗行或者原文。

他考验他造的人就更有理由，
但对他救赎的人，他不会试探。
看看《雅各书》，就知道雅各说过，
神时时都在试探世人，这没错。

天主为了使我们能好好做人，
常常挥动苦难这厉害的皮鞭，
以各种各样的方式抽打我们；
他这样，不是要知道我们的意愿，
因为他一向知道我们的弱点；

在最后一节，他否认上帝有必要考验他的子民，因为上帝已经完全了解他们的心智。1153 和 1154 行也表达了同样的思想。结尾的意思似乎是，上帝让我们受苦不是考验我们的坚贞，而是培养我们美德的一种形式。若果如其言，上帝的动机与沃尔特的动机就迥然有别。由此或许可以推出，格丽泽达的故事旨在阐明一场不公道的恶意安排的苦难，苦难的目的仅仅在于满足迫害者的好奇心。这种愚蠢的折磨与上帝有目的的仁慈和惩戒背道而驰。这种解释并不是完全没有问题。因为如此一来，故事会失去其象征意义，也很难解释其中许多指涉《圣经》的地方，特别是那些把沃尔特与上帝联系起来的片段。如果沃尔特不是神意的象征，而反过来是罪恶的体现，那么这些指涉除了毫无意义之外，看起来似乎接近于亵渎神灵。同样，格丽泽达的服从美德本身也变成了愚蠢的弱点。另外，若故事讲的仅仅是一个反常人的非理性的残酷行为，并且，这个人与神意毫无瓜葛，那么，故事似乎与其最高道德原则只有微弱的联系。

然而，对于那种否认沃尔特代表神意的观点来讲，这些还不是最为严重的挑战。原因在于，结尾一段中有两行与其它陈述完全冲突，它们直截了当地说，上帝让人受苦就是为了考验人。

他考验他造的人就更有理由

(for greet skile is, he preeve that he wroghte)

罗宾逊把这句话译为"因为他考验自己的创造物理所当然"。[1]的确,在这种情况下,"preeve"如果不是"test"(考验)之意,我们似乎很难找到其它的意思。再看下面:

1153 但对他救赎的人,他不会试探。
(But he ne tempteth no man that he boghte)
1154 看看《雅各书》,就知道雅各说过,
1155 神时时都在试探世人,这没错。

在叙述中,"tempte"(考验、试探、引诱)常常取"test"(考验)之意。从根本上讲,沃尔特对于引诱格丽泽达犯罪并没有兴趣。他一直是要搞清楚她服从的程度。因此,在描述他的行为时,乔叟采用的"tempte"的同义词为"assaye"(考验),后者的意义无疑就是"test"。如此一来,我们似乎很难避免这样一个结论:1153 和 1154 行与 1152 和 1155 行相互矛盾。雅各说,试探人的不是上帝,而是人自己的私欲(《雅各书》1:13－14)。然而,假如上帝的确"时时"试探人,那么就可以推出,是上帝把私欲安置在人的内心。即使我们避开 1152 和 1155 行与 1153 和 1154 行之间的矛盾,我们也根本不能绕开上帝试探的主张与 1159 和 1160 两行的主张之间的直接冲突。后两行同样强调,上帝不会试探或考验人,也没这个必要,因为他已经知道我们的长处和短处,甚至在我们出生之前就知道了。值得注意的是,故事的拉丁版本和法文版本可能暗含的这种矛盾在乔叟那里得到了重点突出和强调(W. F. Bryan 和 Germaine Dempster,《乔叟〈坎特伯雷故事集〉的来源》,前揭,页 330)。在我看来,我们必须得出这样的结论:学者关于罪恶问题的回答第一眼看起来这么完美,这么令人感到满意,却因为一个显而易见的自相矛盾而土崩瓦解。认为乔叟没有意识到这一点,

[1] F. N. Robinson 编,《乔叟全集》(*The Works of Geoffrey Chaucer*, Boston, 1957),页 712。

我觉得很难让人置信。

声明上帝考验人的主张似乎比否定这种主张的观点在《圣经》上更有依据。我们读《创世记》就会看到：

> 这些事以后，神要试验亚伯拉罕。(《创世记》22:1；楷体字为笔者所加)

我不清楚圣雅各看了这句话作如何感想，但确定无疑的是，这句话削弱了他关于上帝不试探人的主张。我们应该注意到，上帝假装要求亚伯拉罕献出自己唯一的儿子与沃尔特向格丽泽达提出的要求几乎同出一辙。《圣经》后来讲到，亚伯拉罕准备杀死自己的儿子时，上帝的使者让他不要下手，并说道：

> ……现在我知道你是敬畏神的了，因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。(《创世记》22:12；楷体字为笔者所加)

毫无疑问，这意味着上帝以前不知道，或至少是不确信。《圣经》中包含了试探和惩罚观念的另一段也表达了同样的思想：

> 你也要记念耶和华，你的神在旷野引导你这四十年，是要苦炼你、试验你、要知道你内心如何，肯守他的诫命不肯。(《申命记》8:2)

同样的考验或试探思想很可能也是约伯故事的主题，至少部分如此。

我们该如何解决《学者的故事》结尾部分互相矛盾的陈述呢？一方面，我们看到上帝在考验我们，这种主张似乎有《圣经》作坚强的后盾。另一方面，文中又说上帝没有必要试探我们。否认后者会使人们必然怀疑神的全知全能。我们若把矛盾双方结合在一起，似乎又得出

了一个奇怪的观点:虽然考验我们没有必要,但上帝还是要这样做。由此,我们想起了一个极其特殊的情形。准确来讲,这就是叙述者对沃尔特反复做出的批评:

> 唉,真是没必要作这样的考验!(621行)

> 侯爵已多次试探过他的妻子。
> 每次都发现她的表现非常好——
> 这样他试了又试有什么意思?
> 尽管有人称赞,说这种试探妙;(456-459行)

因此,格丽泽达的故事看起来的确是神与人之间关系的一个寓言。学者对沃尔特的批评听起来也不再不相称,而是恰到好处。但寓言的意义则极其隐晦,我们若只是浏览一下结尾,根本无法猜出如此隐晦的意义。

这个故事的结构向我们完美地展现了"进一步退一步"的技巧,先前,我们在考察《传奇》及其它文本时曾探讨过这种技巧。故事的主体部分严厉批评的人物,我们后来得知,就是象征上帝的人。然而,我们在象征的框架内还没有完全理解批评的意义时,结尾部分的陈述又重申了上帝具有至高智慧和至善的正统思想,从而打断了我们的猜忌。囫囵吞枣式的阅读会让我们认为,沃尔特是上帝的反面,而不是等同于上帝。因此,故事主体部分的批评似乎失去了其危险的神学意义。但细读就会发现,结尾本身由于一个无法解决的矛盾而分崩离析。考察它前后不一的叙述就会看到,结尾部分确认了而不是否认了故事的批评。故事的要旨得到了强化而不是否定。表面看起来表达正统思想的结论充满了颠覆性。活跃于《学者的故事》中的张力从微观上反映了故事本身在《故事集》整体框架内的作用。故事表面上旨在重申正统思想并为之辩护,反对巴斯妇对美德的攻击,打消骑士对神性善的怀疑。然而,细读文本就会发现,其捍卫正统思想虽然显而易见,却只是个样子,实际上,它是对基督教信仰根本信条的强烈质疑。从某

种意义上讲，乔叟让这个故事由学者来讲冒着很大的风险，因为故事中的学者德高望重智慧过人，因此，他讲出的异端思想可能会暗示出作者的形象。现在，他既能够对正统信仰表示最为彻底的怀疑，又让大多数读者看到他是在高扬传统信仰，这在文学艺术上是个巨大的成功。

《学者的故事》没有就罪恶问题提出一个最终的令人满意的解决办法，这一点如果需要进一步证实的话，那么请看一看《乡绅的故事》。在这个故事中，同样的问题不仅被再次提出，而且成为故事的主线。该故事意义的关键包含在多丽金（Dorigen）在海岸上对神所说的话。不言而喻，不列颠海岸上的石头代表着罪恶、痛苦和不公，而在这个由无所不能的完美上帝统治的世界里，罪恶，痛苦和不公对于许多乔叟笔下的人物来讲似乎显得难以解释。多丽金呼吁"永恒的上帝"，这在许多方面都令人想起帕拉蒙在《骑士的故事》中所发出的类似的呼声。《故事集》从抱怨神的不公正开始讨论神性善的问题，最后一个故事又一次发出了这种抱怨，对这个问题进行更加明确集中的讨论。多丽金的话不仅类似于帕拉蒙的言辞，而且在多处让人回忆起《学者的故事》。正如学者强调格丽泽达受到的折磨并不必要一样，多丽金也再三认为，那些岩石完全没有用处，也完全缺乏目的性。

你怎么创造这不合理的东西？
有这样的礁石，无论南北东西，
无论是人是鸟兽，都无从得益——
依我想，非但无益而且有害处！（827－875 行）

而这种礁石只有百害无一利？（884 行）

多丽金下面的话：

我知道，学者们随心所欲地说
这样的安排会有最好的结果。

> 但我看不出这辩解有何道理。(885 - 887 行)

明显指涉了学者的结语:

> 他一切作为都为了我们大家。(《学者的故事》1161 行)

然而,多丽金似乎明显不能接受学者的结论。只要她理智地去思考,她就无法调和罪恶的存在与无所不能的至善上帝的统治之间的关系。因此,《乡绅的故事》一开始就摒弃了《学者的故事》结尾提出的正统神学的解决办法。

但多丽金对罪恶问题的关注从根本上来讲不是理论上的。她关心更多的是这些石头对自己的生命和幸福可能产生的影响,而不是它们的哲学含义。对丈夫安全的担忧使她强烈期望一个没有岩石的世界,一个没有罪恶的世界。

> 让教士去做那种辩解和争论。
> 但愿你为了我的夫君,天主啊
> 让这些礁石沉到地狱里去吧!
> 因为我看到它们就怕得要死;(890 - 893 行)

同时,她知道自己的要求是不可能实现的。她在故事中的言行清晰地表明,她一直把这些岩石看作自然中无法移走的一部分。在魔术最终奏效时,她吃惊地叫道:

> 我从没想到竟然有这种可能,
> 有这种怪事,有这种奇迹发生!
> 这毕竟违反自然界中的规律。(1343 - 1345 行)

然而,她禁不住渴望这种自己明知道现在和将来都不可能的东西。她最大的弱点是不能面对世界更为悲惨的一面。她尚没有获得

忒修斯所给出的经验教训：

> 所以我认为明智的做法就是：
> 要自愿地去做非做不可的事，
> 甘心地接受不可避免的情形。(《骑士的故事》3041－3042行)

正是这个弱点导致了她后来的困境。随着故事的发展，她将会悲痛地明白，在现实问题上，自欺欺人的做法可能让人付出沉重的代价。

多丽金发现，沉思自然让人无法忍受。她于是从荒凉的海岸转入人为的世界：由"人的手艺"布置的五月花园。这个举动可以被认为是在表明，多丽金逃避现实，让美好幻想中的"那个天堂"去代替残酷的现实世界。正是在这个令人惬意的人为世界里，她遇见了奥利留(Aurelius)，一个具有典型宫廷传统的恋人。她向他提出的条件——移走那些石头(虽然她知道这根本不可能)——反映出她逃避现实的渴望，她之所以要做祈祷和离开海岸也正是因为这种渴望。

奥利留首先向阿波罗求助，恳请他显示奇迹。因此，他的祈求表现了多丽金在海岸上所做的对最高神的请求。然而，在《乡绅的故事》中，神的态度似乎是不参与人间事务。在这一点上，该故事与律师的故事形成了鲜明的对比。上帝在这里并不插手帮助那些困惑的凡人去解决现实罪恶所造成的问题。是奥利留受过大学教育的弟弟意识到，要解决问题，必须利用人的智谋。到目前为止，他还比其他人更清楚地看到，这些岩石不可能真正地消失。若奥利留要赢得自己的心上人，就必须通过欺瞒的方法满足她强加的条件。弟弟在学校受的教育似乎是成功达到欺骗的必要条件。

现在，我们必须深入探讨魔术可能具有的象征意义，因为正是魔术使得那些石头消失得无影无踪。多丽金在海边所说的话使岩石的寓意一清二楚。勿庸置疑，这些岩石意在代表罪恶与罪恶的存在所暗示的神性问题。这种象征在蓝本中是没有的。乔叟似乎不可能挖空心思来告诉我们其故事中个别成分的象征意义，除非他打算让故事的

其它成分都具有相关的意义。若故事在艺术上是个统一体,那么岩石的象征意义就可能充盈着整个故事的肌理。在叙述中,作者只有一处直接向我们提供了字面意义下的象征意义。但是,要发现故事其它部分的隐含意义则是细心读者自己的事。从字面意义上来讲,他们借助于异端的星相魔术,暂时让岩石消失了。但我们知道,岩石旨在表示存在于基督世界的罪恶。是什么方法,准确说来,是什么样的人为方法使得这种罪恶看来起消失了呢?答案并不难发现。罪恶之所以消失,是因为那些主张"一切都出于善意"的基督教神学家和哲学家们繁琐的论证。博爱修就是一个例子。他论证说,人类只有明白眼前的罪恶在神的计划中的作用,才能看到,这些罪恶最终都是善意的。神的安排极其复杂,而人类的理解力极其微弱,所以才产生了罪恶的幻觉。既然上帝是全能的,不会作恶,因此,罪恶是不存在的。同样,恶人也是不存在的,因为只要他们舍弃了所有创造物和他们本人的共同目的,他们必然不再存在(博爱修,《哲学的慰藉》,卷三,第12段,卷四,第2段)。因此,让岩石消失的魔术和通过否认现实去解决罪恶问题的神义论正好具有了相似性。但根据故事所讲,魔术最终是骗人的。岩石的消失只是幻觉,它们在"一两周"后又会出现。乔叟就是用这种方式表明,他不接受正统神学提出的同样是荒谬的解决办法。

乔叟通过描写魔术师这个人物的转变又一次向我们暗示岩石由于魔术的作用而消失与基督教神学家的论证之间的联系。薄伽丘把魔术师描写成来自东方的巫师。但乔叟犯了个年代错误,把魔术师写成了大学生,在文中常常称其为学者和哲学家而不是魔术师。乔叟大力描述了大学的学习背景,这说明他还比较重视魔术师这一行。假如我们设想,乔叟希望让魔术等同于经院哲学的神学思辨,那么这些本来可能令人费解的改动也就真相大白了。描写奥利留弟弟思索的片断让我们进一步看到乔叟在这一点上的目的:

> 因为学者可以制造出幻觉,
> 让人看到,那些黑色的礁石,
> 在不列颠海岸全部消失,以便

船只能够来往于那里的海边，
这个情形要能够维持一两周。(1157－1161行)

看到这些，我们一定会回忆起多丽金在海边所说的话：

我知道，学者们随心所欲地说
这样的安排会有最好的结果，
但我看不出这辩解有何道理。(885－887行)

多丽金说，“学者们”试图把罪恶作为通向善的必然之路，但在故事中，罪恶是由不列颠的石头来象征的。奥利留的弟弟说，学者，也只有学者知道如何利用魔术让岩石消失。乔叟无疑是精心安排了这两处的相似性，使读者明白故事的隐含义。

还有一点我们应该注意。奥尔良(Orleans)离巴黎比较近，而巴黎大学作为神学辩论的中心闻名世界。圣托马斯就与这所大学关系密切。但在十四世纪，奥尔良大学主要以法律而闻名。奥利留的弟弟是个法律专业的学生这个事实可以证明我们的猜想。因此，奥尔良乍一看似乎不可能是魔术师——神学家的诞生地。然而，若是我们想到，律师在故事中被描述成正统思想的捍卫者，从而暗示出法律与宗教信仰之间的关系，那么我们就会明白，在故事中，把魔术师等同于专事法学的大学，也没有什么不妥。

如果上述解释正确的话，《乡绅的故事》就可以部分地看作是对学校诡辩行为的精彩讽刺。乔叟把魔术看作异端巫术。以此为幌子，他能够幽默地把经院神学的论证和骗术作一类比。

我可以肯定，世上的确有法术，
凭这些法术可生出幻觉无数，
就像灵巧的魔术师做的那样。(1139－1141行)

就是说，要凭借他的各种法术

来造成一些特异情景或幻觉——(1264－1265 行)

教会对这类巫术的敌视使乔叟能够在尽情责难所谓的异端妖术时表现出十足的虔诚:

就这样,他最后终于等到时机,
于是他玩起了他的那种把戏,
施展那种搞迷信的邪恶本事。(1270－1272 行)

但这个玩笑的背后则是“迷信的邪恶本事”与官方学说等同的思想。谈到魔术时,他称之为:

……无稽之谈的东西,
今天,这些连一只苍蝇也不值。
因为我们信奉神圣的基督教,
不能让这种胡闹把我们骚扰。(1131－1134 行)

这是乔叟最为机智的插科打诨之一,可能也是他最存心不良的玩笑之一。在它的背后无疑也同样存在着上述思想。

就诗歌的陈述语气而言,要证明一种主张决非易事。但是,按照我的理解,上面最后两行中的讽刺真是鞭辟入里。多丽金作为妻子所采取的行动贯穿了这首诗,而诗歌对她的行动则暗含讽刺。这两种讽刺密切相关。至少有一点可以确定:无论乔叟信仰什么,他本人无疑发现自己不接受“神圣的基督教”的一些信条。即便是倾向于拒绝任何解释的罗宾逊也承认,《总序》中差役一节对教会洗礼的叙述“暗含了对洗礼本身有效性的明确质疑”(F. N. Robinson 编,《乔叟全集》,前揭,页 667)。

“钱袋是领班教士的地狱,”他说。
然而我很清楚,他这是在骗人:

每个罪人都害怕被革出教门——
这是死路，正如蒙赦免是获救，(《总序》658 -661)

这些诗行中都包含了肯定与否定，也就是我称之为“进一步退一步”的技巧（关于这种技巧的精彩分析可以参见 Thomas R. Lounsbury，《乔叟研究》，卷二，前揭，页 517 - 518）。既然乔叟能够怀疑教会的洗礼和革除教籍的效力，那么他似乎不可能从字面上同意下面的陈述：

因为我们信奉神圣的基督教，
不能让这种胡闹把我们骚扰。

他在这个局部问题上的怀疑在某种程度上也支持了我们的观点，即上面引自《乡绅的故事》中的一段话，其目的完全是在讽刺。

我相信有人会反驳说，这种解释让乔叟如此精心地利用秘传技巧，令人难以置信。因此，我在此处要向读者介绍乔叟本人关于真理必须被隐藏起来的论述，这些论述在《伙食总管的故事》和《教士随从的故事》中都可以找得到。前一个故事从正面警告人们不要讲出危险的真理。但后一个故事的引言则暗示，有些主张虽然在通常情况下不能被接受，若冠以玩笑的形式或在它们后面加以否定，则可以公开讲出来，而不用担当风险。《教士随从的故事》向我们展示了一类秘传式写作，真理在这里被揭示的同时又被藏匿。乔叟用无害的话题取代真正在讨论的话题，从而成功地做到了这一点。他表面上在讨论一件事，实际上却在讨论另一件事。作品的表象掩饰了其实质。我认为，准确来讲，《乡绅的故事》的核心运作机制正是这种技巧。因此，我觉得特别有意思的是，乔叟在故事本身向我们透露了他所使用的方法。故事中说，奥利留爱多丽金两年多，但没有勇气向她表明。然而，他并不是完全不能表达他的感情：

他既不敢说什么，就只能绝望
只能创作歌曲表达些许悲伤，

正如一般的怨诗表达的那样。
他说他的爱一直得不到回报。
以这个题材,他写了许多小诗、
短歌、怨词、回旋曲和双韵短诗。
他说他不敢道出心中的忧伤,
憔悴得像地狱中的女魔一样;
又像是厄科爱上了那喀索斯,
因不敢吐露愁思而只能一死。(943 - 952 行)

这段话的意思似乎是,人们可以通过"一般的怨诗"表达受禁止的思想,也就是说,不直接讲出他们实际指涉的对象。只要奥利留把多丽金的名字隐匿起来,他就可以说,他付出了爱,但没有回报。乔叟在《乡绅的故事》中的诗歌技巧可能类似于他赋予奥利留的技巧。即便他想要批评正统神学,他也会和奥利留一样"不敢说什么"。他要么保持沉默,要么像奥利留一样,在表达自己的思想时掩饰其所指的对象。要注意的是,奥利留在自己隐秘的话语中,几次声明他不能直言表达自己的思想。这就足以提醒读者,使他们意识到,自己有必要去挖掘诗歌的真正主题。同样,乔叟在自己作品的几个地方也向我们点明隐藏真理的必要性。这就向读者表明,全面了解乔叟的诗歌必然要花费一番心思。因此,对奥利留诗歌技巧的讨论从微观上揭示出的技巧非常类似于那个作用于整个故事的技巧。

让我们回到故事的主题上来。我们现在必须探讨多丽金和阿维拉格(Arveragus)的婚姻的意义,而且要考察这场婚姻与促使那些石头暂时消失的魔术之间的关系。我们已经看到,多丽金最大的弱点是她不能够正视世界上罪恶的存在。正是由于这种弱点,她才答应,假如奥利留能够让石头消失,她就会背叛自己的丈夫,成为他的情人。她就这样愿意舍弃自己的丈夫,投奔那个能够解决罪恶的男子?奥利留的确解决了这个问题,但靠的是欺骗,是幻觉。他欺骗的目的是要破坏多丽金完整的婚姻。因此,多丽金就像受到欺骗的人,盲目地去接受,至少是暂时地去接受,靠诡辩支撑的错误观点。对于这样的人,我

们可能会说，他受了诱惑而偏离了真理。因此，是不是可以说，多丽金与阿维拉格的婚姻象征着她坚持真理呢？这种假设可以从阿维拉格本人的话中找出依据。在了解到多丽金的困境之后，阿维拉格表达了他最为重要的观点：

> 但你一定要遵守自己的诺言！
> (Ye shul youre trouthe holden, by my ay)
> 愿天主保佑我，
> 我确实宁可让刀扎进我心脏，
> 也无论如何不愿你失信于人，
> 因为我爱你爱得实在已太深。
> 人最崇高的事就是践行诺言。(1474 - 1479 行)

不可否认，"trouthe"在这段话中的本意是誓言(troth)、遵守诺言、诚信，而不是命题性的真理。然而，我们可以证明，乔叟并不像大多数现代人一样把"trouthe"的这两种意义截然分开。杰斐逊曾指出，在乔叟那里，这个词的两种意义密切相关，几乎不做区分；他把这种联系最终归结到《哲学的慰藉》(Bernard L. Jefferson，《乔叟与博爱修的〈哲学的慰藉〉》，前揭，页 104 - 119)。因此，阿维拉格抬高真理，认为"践行真理"是"人最崇高的事"，这似乎表明他在《乡绅的故事》中是具有象征意义的。那么，阿维拉格与多丽金的婚姻关系就具有了特殊的意义。研究者们常说，《乡绅的故事》解决了由巴斯妇开始的有关婚姻的争论。无论这是否是故事的主要目的，不容置疑的是，阿维拉格和多丽金的婚姻要远远优越于巴斯妇提出的婚姻模式和沃尔特与格丽泽达之间所表现的丈夫驾驭妻子的婚姻模式。有一段话在赞扬阿维拉格和多丽金的同时无疑在暗中批评其他两种婚姻：

> 爱情同样不能靠压力来维系，
> 你一用压力，爱神就拍动翅膀，
> 立刻飞走，再不回你这个地方！

爱情这东西同灵魂一样自由,
而女子的天性就是爱好自由,
不愿像奴仆受人家颐指气使——
我还要说句实话:男人也如此。(764 - 770 行)

下面的诗行无疑也旨在斥责沃尔特,因为他无节制地要求自己的妻子达到完美:

别常为一些小事埋怨或生气。
……
因为这世界上,可以肯定的是:
人人都会偶尔讲错话、做错事。
发火、生病、星象对世人的影响,
体液组合的变化、酗酒或悲伤,
经常会使人们做错事、说错话。
所以别为小过错而大张挞伐;
可以说,每个有自制能力的人,
经过一定时间都能学会容忍。(776、779 - 786 行)

我们已经看到,巴斯妇的基本主张之一就是欲望凌驾于理智和责任之上。因此,她宣扬的妻子管制丈夫就超出了婚姻所界定的意义。女子传统上被认为低男子一等。根据中世纪对人类堕落故事的解释,夏娃引诱亚当就是欲望和感官在引诱更高的能力——理智。就巴斯妇而言,妻子管辖丈夫充分体现了欲望凌驾于理智之上。但乔叟继续创作时,变换了这种比喻。夫妻之间的关系并不总是表现在理智与欲望之间的相互关系上。学者说得很清楚,沃尔特和格丽泽达的婚姻象征着上帝与人类之间的关系。现在,阿维拉格和多丽金之间的婚姻非常符合真理与真理追求者之间的关系。探求哲学知识,不是由于外在的压力,也不是由于义务,而是因为爱欲。从事哲学研究必须是自愿的,否则就不要去碰它。同样道理,要获得理性的知识不能依靠信仰,

也不能依靠对其它权威的服从，无论这种权威是什么。在某些方面，我们可以说它与信仰相对立。追求真理的人必须能够不受压制地提出问题，必须相信理性。因此，真理与追求真理者之间可以说存在着更为平等的关系。相比中世纪时人与上帝之间的那种关系，这种关系给予人以更多的自由。这也在某种程度上解释了《学者的故事》和《乡绅的故事》在婚姻问题上的差异。

若我们愿意认为，多丽金和阿维拉格之间的婚姻旨在表示人对真理的热爱。那么对于破坏这场婚姻的魔术，我们就可以把握住它更为深层的意义。用诡辩解决罪恶问题使得人远离真理。然而，多丽金似乎并不相信。在了解到岩石被移走时，她并不像我们期望的那样，把对阿维拉格的爱转移到奥利留身上。故事中有一处暗示，说明她认识到岩石消失具有欺骗性。听到那个奇迹时，她叫道：

这毕竟违反自然界中的规律。（1345 行）

更为重要的可能是奥利留向那位哲学家转述的多丽金的话：

还说她出于无心发了那个誓：
她这人从不知道魔幻术的事。（1601－1602 行）

最后一行似乎表明，她已经意识到眼前的情景仅仅是幻觉。但无论怎样，她目前的境遇迫使她做出选择：要么违背对奥利留的许诺，要么不忠于自己的丈夫，而她特别痛恨后者。违背诺言和通奸都涉及到对诺言和真理的舍弃，而阿维拉格正象征着神圣的诺言和真理。多丽金于是看到了自己真正的选择在于殉节和不贞之间：

要逃出你这圈套没别的办法，
要不是失去贞操就只有自杀；
这两条路中间我得选择一条。（1357－1359 行）

我仅把故事的象征意义限定在事实的许可范围内,而无意牵强附会地继续前推。但我认为,我们必须至少问一下自己,第二种选择是否可能具有一个更为字面的解释。我们假设了阿维拉格象征真理,奥利留用来引诱多丽金离开自己丈夫的魔术象征解决罪恶问题的诡辩法。如果这种假设正确的话,那么,多丽金不愿意发生不忠行为又表示什么意义呢?我们要记住,解决罪恶的办法虽然在故事中被讽刺为骗人的魔术,但它仍然是天主教的一个有机组成部分。否认它将会是最为严重的异端邪说,也因此会遭到最为严厉的惩罚。因此,我认为,当然也是最大胆的推测,多丽金在殉节和背叛真理之间的选择可能象征着在宗教迫害年代任何一个持有异端思想的人所面临的选择。因此,选择与奥利留通奸可能相当于表白自己信仰正统。虽然后者可能与自己的真理信仰有冲突,但为了自己的安全,还是要这样做。选择殉节可能表示拒绝在言行上否认真理之后所要承担的后果。对于多丽金的困境得出这样的结论乍一看可能令人感到惊讶,但它不仅合乎前面提出的观点,而且能够解释多丽金关于那些贞节女子的冗长叙述,因为研究者们通常认为这些叙述不仅无关宏旨,而且单调乏味。在面临宗教迫害时,有些人背叛了、至少是在表面上背叛了自己坚持的真理。假如多丽金的悲叹以暗示的方式描绘了这些人的命运,那么我认为,她的叙述戏剧性之强烈不亚于乔叟创作的其它任何段落。他之所以举这么多例子,首先是因为他希望让人注意到这一段的独特性,其次是因为他希望强调一个事实:迫害的悲剧与人类历史同步。

然而,多丽金并非一定要遭受残酷的殉节。当然,关于她性格的描述也说明她不具备做出这类牺牲的品性。但她的逃避不仅仅是因为懦弱,还有一个原因是阿维拉格明显不想让她成为烈女。尽管他对她必须做出通奸的事感到悲痛,他仍然向她许诺,她纯然肉体上的不忠不会破坏他们之间的婚姻。乍一看,多丽金遵守与奥利留订下的诺言似乎就等于破坏了与自己丈夫订立的诺言。既然"人最崇高的事就是践行诺言。"为什么阿维拉格就不关心多丽金违背了对他的诺言?阿维拉格暗示,他们的婚姻具有更为坚实的基础,表面上违背诺言不会触及这块真正的基石。在暗示的同时,他可能还向那些与自己的社

会观念背道而驰的真理追求者指出了一个解决办法:与真理结成的婚姻不必因为表面遵循传统或服从权威而遭到破坏,他可以采用这些方法使自己免于迫害,但内心却继续忠于真理。准确地说,乔叟自己走的似乎正是这条路,这可能不是巧合吧。他表面上也坚持正统信仰,掩饰自己的真正思想,以免遭到惩罚,但他对真理的坚持并没有因此而减弱。

我们面临的最后一个问题主要是关于乔叟为什么要把这个故事分派给乡绅。根据《总序》的描述,乡绅并不是个好人,他:

最爱以浸过酒的面包当早餐;
他一向的宗旨就是活得舒适,
因为他愿做伊壁鸠鲁的弟子,
他的观点是:完完全全的欢快
就是幸福,这幸福真切又实在。(334 - 338 行)

在《哲学的慰藉》中,"欢快"(delit)是指感官的欢乐。博爱修认为,在所有的财富中,感官享乐最低级最虚幻(博爱修,《哲学的慰藉》卷三,第7段和第7节)。虽然乡绅并不完全缺少好品性,但他把"幸福"(felicitee)定义为"欢快"明显说明他是个享乐主义者。乔叟的故事以隐蔽的形式表达了他对传统教义最具毁灭性的攻击,因此,他必须利用道德上有些污点的人物作为他的口舌,讲出这个故事。故事的内容过于危险,不能让一个高尚的角色来讲,否则,别人可能认为这代表了作者本人的观点。即使我们忽略故事隐含的象征意义,但仍然有个不容置疑的事实是,多丽金在海岸上的言辞对官方提出的解决罪恶问题的方法明显持怀疑态度,而对故事后来宣扬的正统思想没有进行任何反驳。在这种情况下,乔叟在他自己与故事之间安插一个品性让人怀疑的人物作为缓冲,不失为明智之举。虽然武士和学者在故事的主体部分都质疑了正统信仰,值得注意的是,他们的结语至少在表面上还是遵循传统观念的。然而,把乡绅描绘成一个贪图口腹之欲的美食家还有另外一个作用。在《随从的故事》向《乡绅的故事》的过渡

中，乡绅表现出对美德和“高贵”的深切关注。读者似乎很难相信这种关注是真诚的，因为乡绅认为吃喝才是人类的至善至美。让他作为伊壁鸠鲁的信徒（至少在本处所指的意义上而言）无疑表明他对于荣誉和高贵的漠不关心。我认为，我们必须得出这样的结论：乡绅对“高贵”的关切只是在装样子，以掩饰他的真实本性，给予他的同伴们一个好印象。然而，至少有一位同伴似乎揭穿了乡绅的真实面目：

“去你的高贵”，我们旅店主人说。（695行）

这句粗鲁的话充分表明，旅店主人认识到，乡绅简短的讲话不是出于真心。

接下来，乡绅摆出受人尊敬的样子，装成热爱美德和“高贵”的人，以便掩饰令人讨厌的真实本性。他讲的故事可能类似于他自己的行为。阿维拉格和多丽金的故事表面上是在讨论“高贵”问题。对“高贵”和谦让的强调在故事的开端和结尾都特别突出。但正如乡绅真正关注的不是美德和“高贵”而是别的东西，该故事的中心思想也完全不是其表面上探讨的话题。在这两个个案中，都是引人注目的体面外表掩盖住了令人讨厌的或背叛正统的真实本性。因此，这个故事与其讲述者非常般配。

武士发起的关于罪恶问题的辩证讨论在《乡绅的故事》中达到高潮。在所有讨论这个问题的故事中，《乡绅的故事》最有力、最无情地拒斥了基督教正统思想的解决办法。正因为这一点，它比前面的故事更委婉地提出了自己的主张。与此同时，该故事还包含了一连串的路标，引导读者走向其深层意义。多丽金在海边的言辞明显包含了象征意义，把这种象征运用到其它部分就可得到故事的中心线索。但是故事提出的不仅仅是对基督教上帝观的深刻质疑。在迄今为止我们所讨论的故事中，它的独特性在于，它提出了另一种信仰。阿维拉格说“人最崇高的事就是践行诺言（真理）”，他的话指出，人类最有可能追求理性知识。《故事集》的辩证法就这样以肯定的口气结束。

【作者附记】我在勾勒了自己的结论之后很晚才接触到朗斯伯里的《乔叟研究》,然而,我仍然对他深怀感激。在读他的书之前,我一直觉得自己在乔叟研究者中间形单影只,无人支持。虽然朗斯伯里没有给出本文主体部分的分析,但他的方法和结论与我的非常接近。显而易见,在知识渊博的程度和论述技巧的运用上,我不可能赶上他。

参考文献:①

J. R. Hulbert,《乔叟在〈武士的故事〉中的目的》(What Was Chaucer's Aim in the Knight's Tale?),载 Studies in Philology,1926(26)。

G. L. Kittredge,《乔叟和他的诗歌》(*Chaucer and His Poetry*,Harvard University Press,1917)。

Roger S. Loomis,《乔叟是个劳底嘉分子吗?》(Was Chaucer a Laodicean?),收于 *Essays and Studies in Honor of Carleton Brown*,New York,1940。

John Livingston Lowes,《乔叟和七宗罪》(Chaucer and the Seven Deadly Sins),载 *PMLA*,1915(30)。

R. M. Lumiansky,《多彩人物论》(*Of Sundry Folk*. University of Texas Press,1955)。

Charles A. Owen,Jr. ,《〈坎特伯雷故事集〉中五个故事的关键段落:反讽和象征研究》(The Crucial Passages in Five of the Canterbury Tales:A Study in Irony and Symbol),载 *JEGP*,1953(52)。

Frederick Tupper,《乔叟和七宗罪》(Chaucer and the Seven Deadly Sins),载 *PMLA*,1914(29)。

(译者单位:广东海洋大学外国语学院)

① 【译按】这里只列举文中没有提到的参考文献。

思想史发微

战国诸子的古圣王传说(一):禅让说

王建文

第一章 绪论

三代历史在中国思想史、史学史上一向具有特殊的地位。就思想史而言,三代具有高度的典型意义,中国道德政治的最高理想在于三代,三代圣王之治一直是历代知识分子用以期许时君,批判时政的重要依据。而三代的暴王也是知识分子用以警惕时君的重要资源。在同一时代中,树立了善与恶的两极标准"典型",作为后代政治良窳的判准,三代以后的任何朝代的历史都不具有这样的地位。

就史学史而言,三代历史是个角色定型十分明确的时代,"理"居于最高地位,而"事"的真实性本身不具独立地位。自秦汉以降,历代儒者讨论三代历史多半是以已定型的角色性格为前提,如圣王贤相、暴君佞臣,都是先确定其角色,再依此断定依附在各种角色上的"事实真相",这与其他朝代的历史比较,也具有独一无二的地位。

上述思想史与史学史的意义其实是密切相关,相互依存的,而尤以思想史的意义为主,史学史的意义为宾。只有在这种善恶分明的角色定型下,才能够树立政治道德的两极典型,而这样的典型,最便于作为批判时政的依据。也因为三代的历史具有这种特殊的功能,因此历

代儒者论三代史实无法脱离“理”而讨论，亦即：这样的“理”确立后，事实就依之而定，凡违背此“理”者，则非事实。因此以三代历史而论，两千年来，史学的意义大半被架空，而成为经世之学的工具。

三代史的“典型”意义并非自始就确立不移，不受怀疑。春秋时代的子贡就曾说过：“纣之不善，不如是之甚也！是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”(《论语》“子张”)《荀子》“非相”篇更明确地指出：“古者桀纣长巨姣美，天下之杰也；筋力越劲，百人之敌也。然而身死国亡，为天下大僇，后世言恶，则必稽焉。”《淮南子》“缪称训”则点出三代圣王、暴王两极典型的形成乃因“三代之称，千载之积誉也；桀纣之谤，千载之积毁也”。王充《论衡》更以为三代圣王之治是儒者的夸张：

> 儒书称尧舜之德，至优至大，天下太平，一人不刑。又言文武之隆，遗在成康，刑错不用，四十余年，是欲称尧舜褒文武也。夫为言不益，则美不足称；为文不渥，则事不足褒。尧舜虽优，不能使一人不刑；文武虽盛，不能使刑不用，言其犯刑者少，用刑者疏，可也；言其一人不刑，刑错不用，增之也。(“儒增”)

王充以下历代儒者亦偶有怀疑三代的史实基础者，然究属少数。三代的典型意义深入人心，历两千年而不衰，对中国政治思想史的影响至深且巨。

三代典型意义的塑成时期乃自春秋战国之际至秦统一前夕，而这样的典型事实上来自先秦儒家的典籍。略考先秦各家典籍，却发现儒家之说三代只是当时众说纷纭中的一种，不具有绝对的权威地位。诸子有同以三代圣王为圣而行迹不同者，更有贬尧舜三王之治者。只是种种异说在汉以后被压抑下来。魏文帝受汉禅后，谓群臣曰：“舜禹之

事,吾知之矣。"[1]似乎透露着尧舜禹禅让之说的另种面貌依旧暗自在人心流传,只是未能公开化罢了。而这类三代历史正统解释以外的其他面貌,事实上在先秦时代都已出现,而且很可能曾盛极一时。

先秦各家皆欲以其学易天下,然所见不同,彼此间相攻诘又极激烈。如孟子拒杨墨、《墨子》"非儒"篇、《庄子》"天下"篇、《韩非子》"显学"篇、《荀子》"解蔽"篇、"非十二子"篇等,都保留当时学术多元、论辩激烈的资料。其中言各家述尧舜三王之弊者,最具代表性的是韩非子所谓:"孔子、墨子俱道尧舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜,尧舜不复生,将谁使定儒墨之诚乎?"(《韩非子》"显学")。先秦时道尧舜、称三王者不只儒墨二家,只是儒墨二家特别推崇尧舜罢了。

由前二节所论可知三代在中国思想史与史学史上的特殊意义,而此意义的基础在于其角色定型的"典型"化的结果。这种"典型"的建立,以春秋战国之际到秦统一前夕的先秦儒家最具关键性。然审视先秦各家典籍,儒家之说三代却只是众说之一,未必有独尊之地位。先秦各家说尧舜三代,往往面貌各异,甚至有互相矛盾错置者,各家又往往以三代圣王之事为立说基础,因此三代古史成为当时论争的主战场之一。

以前面对三代古史在思想史与史学史上的特殊意义的讨论为基础,至少有以下几个彼此相关的问题值得探究:

(1)从春秋战国之际到秦统三前夕,诸子在讨论三代古史时,有何共同关心之主题?在这些主题上,各家有何差异?

(2)先秦诸子之论古史与其思想学说、时代背景之间有何互动关系?

(3)先秦诸子在论述三代古史的过程中,有哪些值得注意的思想史意义?

(4)先秦儒家塑造出怎样的三代典型?这样的三代典型有何特殊意义?

---

① 《新校本三国志》(台北:鼎文书局影印,1978),卷二,"文帝纪",裴松之注引《魏氏春秋》语,页75。

清中叶以前,三代古史在旧有典型意义的笼罩之下,事实上没有太多讨论的余地,晚清稍有突破,至民国的古史辨运动以来,则有极重要的发展。

开启顾颉刚疑古史学之端者,是崔述的《考信录》和康有为的《孔子改制考》。崔述《考信录》之讨论始于唐虞,崔氏谓:

> 孔子既没,异端果盛行,杨墨之言盈天下,叛尧舜者有之,诬尧舜者有之,称述太古以求加于尧舜者有之,于时则有孟子辞而辟之。迄乎孟子又没,而其说益诞矣。①

大体上《考信录》全书即秉此精神,以经书为依归而驳百家之言。太史公著《史记》之采择标准为:"夫学者载籍极博,犹考信于六艺。"("伯夷列传")"五帝本纪"赞中谓"长老各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者近是……《书》缺有间矣,其轶乃时时见于他说。非好学深思,心知其意,固难为浅见寡闻道也。余并论次,择其言尤雅者,故著为本纪书首",偶采他说,也遭到崔氏的质疑②。崔氏信经太过,非但遭致后人如顾颉刚之不满,且不如古人太史公学术之开放活泼。崔述的考史就其态度而论,基本上是非历史的。

至康有为著《孔子改制考》,首卷言上古茫昧无稽,续论诸子托古改制。康氏谓:"荣古而虐今,贱近而贵远,人之情哉。耳目所闻睹,则遗忽之;耳目所不闻睹,则敬异之,人之情哉"③。其说盖本《淮南子》"修务训"所谓"世俗之人多尊古而贱今,故为道者必托之于神农黄帝,而后能入说"。以为三代古史都是诸子所托,实为子虚乌有。这是

---

① 崔述,《考信录》(台北:世界书局,1979),"考信录提要卷下",页9。

② 同注二,页9-10。

③ 康有为,《孔子改制考》(台北:台湾商务印书馆,1968),卷四,"诸子改制托古考",页20。

对三代古史解释最重要的一个转折①。将三代历史事实的层面完全打破,只留下"理"的层面,而且康氏认为"事"只是诸子改制时所托,只是个工具、符号罢了。康氏对三代史实的质疑乃至破除,最初是采用史学的方法。至全盘推翻古代信史,将"六经符号化"之后,可以更自由的运用三代之"事"以证成己说。把三代古史的事实部分挖空,而以三代之事为先秦诸子立说的工具,事实上勿宁说是作为康氏自己立说的根据。这种论学态度其实比过去谈三代历史"事"依"理"而定的方式更是反历史的。

自民国十五年《古史辨》第一册出版以来,古史研究迈入新的里程碑,这是中国史学史上第一次全面的以历史学的角度研究三代古史。这样的解放,除了是继承廖平、康有为推倒古代信史的基础,与接受胡适带回中国的西方新史学观念外,晚清以来反传统之风益盛,经学与史学的分离也提供了极重要的背景②。顾氏研究三皇、五帝、三王等传说时,拟出了"古史层累造成说"的重要假说,认为古圣王的传说时代愈后则愈繁,显是后世之造说。"古史层累造成说"曾是顾氏论古史的利器,后来不断地修正补充,对古史传说的研究又多了民俗学、民族学与神话学等不同方向。民国三十年由吕思勉和童书业合编的《古史辨》第七册,代表了十余年来古史辨运动的总结成绩,其中尤以杨宽的"中国上古史导论"集其大成。杨氏总结当时学者研究古史传说的三种说法:(1)托古改制说,(2)层累造成说,(3)邹鲁晋楚三方传说本于民情说,分别加以批评,并提出其"神话传说分化演变说"。杨氏的基

---

① 参考:王汎森,"激烈的'托古改制'论对古代信史造成的破坏——以廖平、康有为为例",一九八六年三月十四、五日,台湾清华大学"中国思想史上的经世传统"讨论会宣读论文。文中对晚清今文经学的发展,廖平、康有为等人"本意尊圣,而至毁经",将六经符号化,而全面推翻古代信史的曲折过程,多精辟之论。所谓"六经符号化",如陈立说"春秋记号之书",以为"事"只是用以明"义",因此为便于明"义",六经中的具体的"事"乃成为先秦诸子用以立说之工具,不必有真实根据,且多半是伪托,只是以之明理之"符号"罢了,这是晚清今文学家论古史的一个重要态度。

② 参考:顾颉刚,《古史辨》(台北:明伦出版社影印),第一册,"自序",及 Schneider, L. A., Ku Chieh - kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions (Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971)。

本看法是:古史传说的来源,本多由于殷周东西二系民族神话之分化与融合①。

《古史辨》中除了讨论三代古史真相外,也有若干讨论春秋以后人论古史之当代意义的文字。如顾颉刚的“禅让传说起于墨家考”与罗根泽的“晚周诸子反古考”等②,二文基本上仍遵循康有为旧路。顾氏以禅让说乃战国诸子之托古改制,且考定其起源为墨家。罗氏以为春秋以降之托古,激起晚周之反古说。其论断固有待商榷者,然藉诸子之古史传说考论其思想及其现实意义,却是一条自康有为以来为古史学者所忽视的研究路线。

晚近学者对古史传说的研究,如杜正胜师“试论先秦时代的成汤传说”③;王仲孚先生连续多篇论古史传说④。或以文献及考古资料配合论古史重要事件之真相;或以传说之资料为基础,讨论其中所透露出来的古代社会、政治概况;其重点皆在考论古史真相。杨希枚先生的“再论尧舜禅让传说”⑤,兼论古史真相及其思想史意义,然仍以古史真相之探讨为主。而有系统且全面的讨论古史传说思想史意义的文章,则付阙如。

自古史辨运动以来,对三代古史的研究已有重大的进展。早期的《古史辨》集中在传说研究与辨伪两方面,后来由于考古发掘的显著成果,以文献材料结合考古发现,对古代社会、政治、经济各层面的研究都有相当的成果。以对古代社会各方面的认识为基础,必然地可以有助于古史传说在古史真相中的定位,但传说包罗极广,仍有许多事件也许在短期内难以得到定论。

古史传说的研究可以有两个大的方面。其一是藉由古史传说以

---

① 杨宽,“中国上古史导论”,收入:《古史辨》,第七册下编,页 70 - 119。

② 顾、罗二文分别收入《古史辨》,第七册下编与第六册上编。

③ 《大陆杂志》,四十七卷二期。

④ 王仲孚,“黄帝制器传说试释”、“从传说史料看我国原始的农业”,“尧舜传说试释”、“大禹与夏初传说试释”、“殷先公先王与成汤传说试释”,“殷商覆亡原因试释”,各篇依次分别见于:《师大历史学报》,第四、五、七、八、九、十等期。

⑤ 杨希枚,“再论尧舜禅让传说——中国古史研究方法论例之一”,《食货月刊》,复列第七卷第七、八期。

研究古史真相,或是以其他材料所透露的古史验证传说。前辈学者在这方面的论述不在少数,对古史真相的再发现有重大的贡献。其二是研究传述古史之时,各家透过传述过程所显示的当代意义与思想史意义。这方面在康有为、顾颉刚、罗根泽以下,鲜有人注意。本文即属此一方面之研究。

三代古史传说的重心在几个重要的角色,也就是古代圣王。多数的事件与各家所欲表达的思想,都附托在古圣王身上。

本文拟以战国诸子之古圣王传说考察各家之思想。其中尧舜以前,诸子言论较少,且多涉神话领域,亦笔者力有未逮处。尧舜禹虽亦附有神话色彩,然诸子书中则多为人王性格。自尧、舜以下至于文、武、周公,皆为诸子极力称道之古圣王。而稍排比各家所言,可知尧舜三代圣王之说,多半围绕着两个主题,其一是禅让说;其二是放伐说。当然其他的讨论亦多,如言君臣之道、言治道者亦甚夥,然与上述二说相较,则须退居下风。盖禅让说与放伐说乃言所以得天下之道,而其他各项论题则为得天下之附带条件或得天下之后的治道。禅让在传子制确立之后,自然不可能实现,但是西汉中晚期与五德终始说结合,却是汉儒经常讨论而且大胆地向皇帝提出禅位要求的理论基础,在受到政权压抑后,东汉以后隐而不彰,而成了朝代间篡夺的堂皇理由[①]。至于汤武征伐在秦汉以后则只允许以孟子所谓"天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下"(《孟子》"万章")的方式提出,否则不得言放杀[②],然亦为后世以征战革命手段得天下者之护身符与合理化理论。二说对于后世之政治思想与实际皆有极重大之影响,然其所流传于后世者,又多为扭曲后之面貌,因此检讨其在先秦时代之面貌

① 钱穆以为王莽受禅乃儒家政治理论的自然趋势。自王莽失败后,变法禅贤的政治理论消失,渐变为帝王万世一统的思想,后世对王莽的批评,皆沿东汉王室之意见。参考:氏著,《中国通史参考材料》(台北:东升,1980),页88-89。

② 如《史记》"儒林列传"中载黄生与辕固生之辩论,末云:"是后学者莫敢明言放杀者。"(页1289)。《资治通监》(台北:世界书局,1977),卷一,威烈王二十三年"臣光曰"云:"非有桀纣之暴,汤武之仁,人归之,天命之,君臣之分当守节伏死而已矣。"(页3)。

就更有新意了。

除了禅让说与放伐说外,战国诸子的古圣王传说不易找出各家共同的具体论题。然各家以古圣王之事言治道者甚多,尊之者则主张法先王,而依先王之法为治;贬之者则反对法先王,以先王为不足法。故续禅让、放伐二说后,试论战国时代法先王与法后王的问题,考察其演变大势与背景。

末论战国诸子在讨论古圣王传说的过程中所显露的思想史意义。其中以儒家对后世的影响最为重大,故讨论重点置于儒家。

本文以战国诸子古圣王传说本身的思想史意义与传述过程所透露的思想史意义为探讨重点,古史之真相则暂置不论。

孔子生当春秋末期,战国诸子往往受孔子影响,因此本文中亦附带讨论孔子在古圣王传说中的若干意见,作为战国诸子的前导。

第二章 禅让说

在本论文的研究对象——三代圣王——当中,与禅让说相关者,集中在尧、舜、禹身上,《韩非子》中固有武王让伯夷、叔齐之说,然亦未果行,在先秦其他典籍中亦未见此说(见:《韩非子》"奸劫弑臣")。禹是在得天下之道中转折的重要关键,自禹之后,传子不传贤,此其一;自禹之后的汤、文、武,所涉及的得天下之道则为征伐而非禅让,是其二。当然这在各家传述中都各有其合理化的解释,从这些解释当中,正透露出各家的不同立场及其因应时代环境的不同方式。

尧、舜、禹的禅让在后代一直传为美谈,但在先秦时却非人人称颂;有怀疑其事实者,有否定其价值者,不一而足。后世多袭孔孟之说,不能代表先秦时人的普遍意见。本章先就禅让说在各家传达中的种种面貌作一分疏整理;再就禅让方式的转折处——禹之传位问题,就各家意见略作比较;末就春秋战国时代的政治现状讨论禅让说的现实背景。

第一节　禅让说的各种面貌及其反映之各家思想

本节就先秦典籍中述及禅让者,一一分疏整理,其内容多以尧、舜、禹之禅让为主,间有其他让国事迹亦并述于此。

一、《论语》

《论语》中只有"尧曰"提到尧、舜、禹禅让之事,但"尧曰"的真伪却大有问题①。虽未必是孔子的意见,然亦可备为先秦时一说:

> 尧曰:咨尔舜,天之历数在尔躬,允执其中,四海困穷,天禄永终。舜亦以命禹,曰:予小子履,敢用玄牡,敢昭告于皇皇后帝,有不敢赦,帝臣不蔽,简在帝心,朕躬有罪,无以万方,万方有罪,罪在朕躬。

其实细看可知,这段文字的重点不在禅让,而在圣王心法的传递。此外孔子谈到泰伯让天下之事,赞其至德:

子曰:泰伯,其可谓至德也已矣!三以天下让,民无德而称焉!(“泰伯”)所谓"让天下"是就周以后得天下言,在泰伯当时,最多是"让国"罢了。

二、《孟子》

孟子有几处论尧舜禹禅让极重要的文字,尤其是与万章的两段答问,意味层出,兹抄录于下:

(1)万章曰:尧以天下与舜,有诸?孟子曰:否,天子不能以天下与人。然则舜有天下也,孰与之?曰:天与之。天与之者,谆谆然命之

① "尧曰"与"乡党"两篇之体例与《论语》各篇不同,乃孔子门人后人所辑,其中不言"子曰",自不足以代表孔子思想。此章中有浓厚的道统观念,圣王传心之思想,似乎是孟子当时或其后之作品。顾颉刚以其"天之历数在尔躬"句,疑其受邹衍五行说影响。参见:顾颉刚,"禅让传说起于墨家考",收入:《古史辨》第七册下编,页 58-62。

乎?曰:否,天不言,以行与事示之而已矣。曰:以行与事示之者如之何?曰:天子能荐人于天,不能使天与之天下;诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯;大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之,暴之于民而民受之,故曰:天不言,以行与事示之而已矣。曰:敢问荐之于天而天受之,暴之于民而民受之,如何?曰:使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。天与之,人与之,故曰:天子不能以天下与人。舜相尧,二十有八载,非人之所能为也,天也。尧崩,三年之丧毕,舜避尧之子于南河之南,天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜。讼狱者,不之尧之子而之舜。讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰:天也。夫然后之中国,践天子位焉。而居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也。泰誓曰:天视自我民视,天听自我民听,此之谓也。("万章")

(2)万章问曰:人有言,至于禹而德衰,不传于贤而传于子,有诸?孟子曰:否,不然也。天与贤则与贤,天与子则与子,昔者舜荐禹于天,十有七年,舜崩,三年之丧毕,禹避舜之子于阳城,天下之民从之。尧崩之后,不从尧之子而从舜也。禹荐益于天,七年,禹崩,三年之丧毕,益避禹之子于箕山之阴,朝观讼狱者,不之益而之启,曰:吾君之子也。丹朱之不肖,舜之子亦不肖,舜之相尧,禹之相舜也,历年多,施泽于民久。启贤,能敬承继禹之道。益之相禹也,历年少,施泽于民未久。舜禹益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也。莫之为而为者也,天也;莫之致而至者,命也。匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者。故仲尼不有天下,继世以有天下。天之所废,必若桀纣者也。故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下,汤崩,太丁未立,外丙二年,仲壬四年,太甲颠覆汤之典刑,伊尹放之于桐。三年,太甲悔过,自怨自艾,于桐处仁迁义,三年,以听伊尹之训己也,复归于亳。周公之不有天下,犹益之于夏,伊尹之于殷也。孔子曰:唐虞禅,夏后殷周继,其义一也。("万章")

上引两段文字中透露出许多讯息:

(1)言"居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也",可知当时有舜篡尧之说,可能是像《广弘明集》与《括地志》中引《竹书纪年》"舜囚尧

于平阳,取之帝位”、“舜囚尧,复偃塞丹朱,使不与父相见也”之类的说法在孟子时已流行当世。[①]

(2)万章问:“人有言,至于禹而德衰,不传于贤而传于子。”显见禹之传位,益、启之间,除了《孟子》本项资料所言外,尚有其他说法,极可能为《晋书》“束皙传”中引《竹书纪年》所载“益干启位,启杀之”之说法。[②]

(3)万章问:“尧以天下与舜,有诸?”除了孟子更深入阐释外,基本上是对尧舜禅让之事有无的质疑。可见当时除尧舜禅让之外,必有异说,禅让说未必为主流。

同时这两段文字也充分显示孟子的政治思想:

首先,天下乃天下人之天下,非天子一人之天下,故天子不得以天下与人,禅让只是天子荐贤于天,必天与人归而后可,不能纯以天子一己之私意为断。然而天意由何得见?盖“天视自我民视,天听自我民听”,此为孟子之民本思想。

其次孟子谓:“匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者。故仲尼不有天下,继世以有天下。天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。”又可见孟子思想的另一层面:即政治秩序之维持。禅让、放伐之说于晚周盛行,假此名义而行篡夺之实者,难免而起,如此则天下易陷之于争,争则乱,而政治秩序之安定则难以维持。故而设下两极标准:一为德若舜禹,一为暴君桀纣。又加以必天子荐之,以防自以德若舜禹者之假禅让而行篡夺。这是孟子在现实层面的考虑。

续前所论,孟子时代行传子制,而传子在某种意义上的确有助于政治秩序的安定。所以孟子基本上是要维护传子制,才对禹传子之事作了一番合理化的解释。最后引孔子之言,“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也”。禅与继是绝不相同的传位方式,孟子只有贯注“天与人归”、“天视自我民视,天听自我民听”的精神内涵于其中,才能说是

---

① 参考:方诗铭、王修龄,《古本竹书纪年辑证》(台北:华世出版社影印,1983),“附五帝纪”,页 63 - 65。

② 同上,“夏纪”,页 2。

"其义一也"。

三、《荀子》

《荀子》提到禅让有两处不同说法，一是"成相"：

> 尧舜尚贤身辞让，许由、善卷，重义轻利，行显明。尧让贤，以为民……舜授禹，以天下，尚得推贤不失序……天乙汤，论举当，身让卞随，举牟光……

文中提到尧舜、舜禹禅让，也承认尧让许由、善卷，汤让卞随之事，备加推崇。这段文字与同书"正论"所表现的思想显然大不相同。"正论"云：

> 世俗之为说者曰："尧舜擅让。"是不然：天子者，执位至尊，无敌于天下，夫有谁与让矣！道德纯备，智惠甚明，南面而听天下，生民之属，莫不振动从服以化顺之，天下无隐士，无遗善，同焉者是也，异焉者非也，夫有恶擅天下矣！曰："死而擅之。"是又不然：圣王在上，决德而定次，量能而授官，皆使民载其事而各得其宜；不能以义制利，不能以伪饰性，则兼以为民。圣王已没，天下无圣，则固莫足以擅天下矣。天下有圣而在后子者，则天下不离；朝不易位，国不更制，天下厌然与乡无以异也；以尧继尧，夫又何变之有矣！圣不在后子而在三公，则天下如归，犹复而振之矣，天下厌然与乡无以异也；以尧继尧，夫又何变之有矣！惟其徙朝改制为难。故天子生则天下一隆致顺而治，论德而定次，死则能任天下者必有之矣。夫礼义之分尽矣，擅让恶用矣哉！曰："老衰而擅。"是又不然；血气筋力则有衰，若夫智虑取舍则无衰。
>
> 曰："老者不堪其劳而休也。"是又畏事者之议也。天子者，执至重而形至佚，心至愉而志无所诎，而形不为劳，尊无上矣。衣被则服五采，杂闲色，重文绣，加饰之以珠玉；食饮

则重大牢而备珍怪,期臭味,曼而馈,伐皋而食,雍而彻乎五祀,执荐者百人侍西房,居则设张容,负依而坐,诸侯趋走乎堂下;出户而巫觋有事;出门而宗祀有事,乘大路趋越席以养安;侧载睪芷以养鼻,前有错衡以养目;步中武象,驺中韶护,以养耳,三公奉轭持纳,诸侯持轮挟舆先马,大侯编后,大夫次之,小侯元士次之,庶士介而夹道,庶人隐窜莫敢视望。居如大神,动如天帝,持老养衰,犹有善于是者与不?老者,休也,休犹有安乐恬愉如是者乎!故曰:诸侯有老,天子无老。有擅国,无擅天下,古今一也。夫曰尧舜擅让,是虚言也,是浅者之传,陋者之说也,不知逆顺之理,小、大、至、不至之变也,未可与及天下之大理者也。

此处所引《荀子》"成相"与"正论"言及禅让之文字,一颂禅让,一斥之,显然大异其趣。"成相"的文字风格近于"赋"篇,与《荀子》其他各篇大别,是否出自荀子之手向有争议[①]。《荀子》书中其他地方提到尧舜三王,多为颂美之辞,即使是"正论"亦然。此处同时涉及"实然"与"应然"之问题,即:"尧舜是否曾行禅让"与"禅让当否"两个问题。很显然的,荀子在讨论这个问题时,只重视"应然"的问题以表达其思想,"正论"中的讨论基本上以"尧舜圣王,圣王之行事必为最合理者"之前提出发,因此反覆陈辞,说的只是理,而不是事,最后总评传述尧舜擅让者为"未可与及天下之大理者也",更明白的表现出这种态度,犹如庄子所谓"得鱼忘荃",历史知识变成了工具,而非目的。这一点是先秦各家藉古圣王传说以伸张己说时的普遍现象,容于第五章详论。这种现象至少可以澄清一点:"成相"与"正论"在"事"上的差异,或许不完全能证明两篇不出一人或一时之手,若在"理"上有所歧异,则可肯定是不出一人之手,或出于一人不同时期的不同思想。事实上

① 顾颉刚以"成相"与"正论"之思想冲突,疑"成相"非荀子所作(见顾氏,"前引文")。杜国庠则以"成相"为荀子之思想总纲,与"正论"之思想冲突乃因早晚年不同耳。参见:氏著,"论荀子'成相篇'",收入:氏著,《先秦诸子的若干研究》。

引述古人事迹的不同说法以证成己说而不顾其中“事”之矛盾者,至少在《韩非子》就曾出现过。[①]

本文主旨原非探讨古圣王事迹之真相,而在先秦各家言古圣王之当代意义。因而此处仅由“理”的立场分析“正论”与“成相”之思想。

“成相”中称赞尧舜“尚贤身辞让”,论汤则谓“论举当,身让卞随,举牟光”,同是尚贤与辞让二端,而尚贤与辞让的理由则是为民,其背后的意义则是“重义轻利”。大抵说的是政治的最终目的是为民、基于“重义轻利”的道德原则而辞让的高超德行。

“正论”所表现的思想则细密深入得多,除了政治原理外,还涉及制度层面,却无及于道德问题,基本上和“成相”所论为不同范畴之事。荀子由圣王传位的根本原则为主轴讨论,以为“圣王在上,决德而定次,量能而授官,皆使民载其事而各得其宜”为良好政治之典型。至圣王已没,则发生两种状况:一是圣在后子,那自然是“天下不离,朝不易位,国不更制”;一是圣不在后子而在三公,则“天下如归”,二者皆“以尧继尧”,则“擅让恶用矣”? 这里牵涉到两个问题,一是圣不在后子,亦不在三公时如何? 一是后子、三公俱为圣如何? 第二个问题依上引文之脉络言,当以后子为先。第一个问题则较难解决,故荀子曰:“惟其徙朝改制为难。”但荀子还有个理想,即“天子生则天下一隆致顺而治,论德而定次,死则能任天下者必有之矣。夫礼义之分尽矣,擅让恶用矣哉”! 以为圣王代代相传,前圣王在位时,必能尽礼义之分,故圣王已没则必有后圣继之矣。因此归根结底,要以礼义为归,殆即建立外在客观制度,则圣王之传位如机器之运转,自有其规律可寻,而不必归诸无规律可寻之擅让也。

由以上对“成相”与“正论”之分析可知,两篇谈的是不同范畴之事,在“事”方面两者绝不相容,在“理”方面则未必相斥,盖一为道德情操之颂美,一为理想政治原理与制度之论述。

---

① 举个例说,《韩非子》“外储说右下”言尧传舜,鲧与共工谏而被诛之事,与“五蠹”中言古之让天子,传天下不足多者,两说不相应,都是为了各篇意旨而取资为证。分别见:《韩非子集释》,卷十三,“外储说右上”,页 741;与卷十九,“五蠹”,页 1041。

在驳“老而不堪其劳而休”时,荀子提出了“天子执重形佚”与“有擅国无擅天下”两种看法。前者承孔子“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”(《论语》“为政”)的治道思想,且与战国后期道法家与名法家“无为而无不为”和主势的治术相发明①。后者则因荀子对天下与国的地位之认定有异。“正论”云:“国,小具也,可以小人有也,可以小道得也,可以小力持也;天下者,大具也,不可以小人有也,不可以小道得也,不可以小力持也。”故天下之重,必须以最理想的制度决定其传位。以“诸侯有老,天子无老”来解释“有擅国,无擅天下”,其实是十分牵强的。此外顾颉刚以为诸侯擅国是周代常有的史实,荀子不得抹杀,只好承认事实,亦备一说②。

同时由上引“正论”之斥擅让说,亦可知荀子同时代有种种关于尧舜擅让之说,有“死而擅之”,有“老衰而擅”,有“老者不堪其劳而休也”种种,非若后世定于一尊之说法。而上举皆各为解释擅让原因之一端,那自然是擅让之说已受多方质疑之后的辩护,显然可见禅让说至少在荀子时代已是当时论争主题之一。

四、《墨子》

《墨子》中言及尧舜禅让之事,却不曾提及舜禹禅让:

> 古者舜耕历山,陶河濒,渔雷泽,尧得之服泽之阳,举以为天子,与接天下之政,治天下之民。(“尚贤中”)

墨子言禅让与其尚贤说相契,如“尚贤上”:

> 故古者圣王之为政,别德尚贤;虽在农与工肆之人,有能,则举之高……故古者尧举舜于服泽之阳,授之政,平

---

① 关于战国后期的道法家与名法家,参考:金受申,《稷下派之研究》(台北:台湾商务印书馆,1971)及金谷治,“先秦法家思想之演变”。收入:《中央研究院国际汉学会议论文集》(台北:中央研究院,1981)。

② 顾颉刚,“前引文”。

天下。

由于禅让与尚贤的基本原则相通,可说禅让是尚贤至最高阶段的一种重要表现方式,顾颉刚曾以禅让说起于墨家,其证据大致是:

(1)墨家之主张尚贤,与禅让义合。

(2)古代为阶级分明之世官制,庶人不得为天子。

(3)墨家巨子的传位方式为禅让制。

(4)禅让说最早见于墨家,且仅尧传舜,无舜传禹事。[①]

其实细究之下,顾氏的论证未必能成立。其一,尚贤思想在先秦绝不止墨家,墨子亦非首倡尚贤者[②]。而尚贤虽与禅让义合,然二者并非必然相关。其二,顾氏依"尚贤"篇中舜为庶人的说法以为古代庶人不得为天子。然而在先秦典籍中舜为庶人并非遍之说,我们毋宁说是墨子欲明其说而赋舜以庶人之色彩。其三,墨家巨子是否行禅让制,不能确定。《吕氏春秋》中固有孟胜传田襄子之说("离俗览·上德"),而《庄子》"天下":"以巨子为圣人,皆愿为之尸,冀得为其后世。"又不得明解,似乎不像我们所知尧舜禹禅让之形式。其四,禅让说是否最早见于《墨子》?《论语》"尧曰"可能是晚出之作,兹不论,同书"泰伯":"子曰:'巍巍乎舜禹之有天下也而不与焉。'"这句话有多种解释,朱注谓其"不以位为乐也";一说为"无为";一说为"不与求",与禅让相关。[③] 各说皆可通,不能确定谈的是否禅让之事。再者,《左传》文公十八年(前六〇九年),太史克曰:"舜臣尧,宾于四门,流四凶族,浑敦、穷奇、梼杌、饕餮,投诸四裔,以御魑魅。是以尧崩而天下如一,同心戴舜,以为天子,以其举十六相,去四凶也。"此处未明言天下同心戴舜是否与禅让相开。僖公三十三年(前六二七年)臼季曰:"舜

① 顾颉刚,"前引文"。

② 墨子的尚贤思想固是先秦尚贤理论的高峰,然春秋时代子产、孔子、管仲等人虽有其时代局限,亦早已提倡尚贤理论。参考:黄俊杰师,《春秋战国时代尚贤政治的理论与实际》(台北:问学出版社,1977),第三章、第五章。

③ 参考:蒋伯潜,《广解四书读本》(台北:启明书局),《论语新解》,"泰伯",页114。程树德,《论语集释》(台北:艺文印书馆,1965),上册,卷十六,"泰伯下",页473-475。

之罪也殛鲧,其举也兴禹。”未明言有无禅让之事。上举《论语》、《左传》之语,虽不够明确,未必能作为顾氏之说的反证,然亦不无可能也谈的是禅让之事。再就方法论立场言,即使禅让说首见于《墨子》一书,亦不足以证明其必然首倡于墨子。

五、《庄子》

《庄子》内七篇中无及尧、舜、禹禅让之事,然言尧让许由,许由不受之事:

> 尧让天下于许由……许由曰:“子治天下,天下既已治也,而我犹代子,吾将为名乎?名者实之宾也,吾将为宾乎?鷦鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹。归休乎君,予无所用天下为!庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣。”(“逍遥游”)

尧自以为德不若许由而让之,许由则以为天下已治矣,且其“无所用天下为”,不欲越俎代庖,表现出与现实政治不同的另一层面,而这一层面在庄子眼中是要比现实政治高超的。庄子引连叔之言曰:

> 尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山,汾水之阳,窅然丧其天下焉。(“逍遥游”)

尧已是现实政治理想中第一等人物,见四子后自愧不如。四子或谓乃许由、啮缺、王倪、被衣等四人①,确实是那四个人不太重要,同篇中言:

> 藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神

① 参考:蔡明田,“论庄子对禅让说的态度”,《大陆杂志》,第六十一卷,第五期。

凝,使物不疵疠而年谷熟。(“逍遥游”)

四子指的是这样的神人,不但超脱了人的天生限制,可以不食五谷,游乎四海之外,也超脱了天灾对人世间的祸害,是对人自身期望的完成与人世间苦难的解脱,比之于尧治天下,不离于人世间之种种限制与疾苦,为庄子所向往的另一境界,许由不受,不亦宜哉!

外篇中谈到尧授舜,舜传禹之事,其中“秋水”所言尤足玩味:

> (北海若曰)昔者尧舜让而帝,之哙让而绝;汤武争而王,白公争而灭。由此观之,争让之礼,尧桀之时,贵贱有时,未可以为常也……帝王殊禅,三代殊继。差其时,逆其俗者,谓之篡夫;当其时,顺其俗者,谓之义徒。

重要的是提出“未可以为常”的观念,价值之高低判准,常由时、俗之异而不同,未可以为常。“秋水”反对这种无常的判准,前引文其实是为了论证“以道观之,物无贵贱”(“秋水”)这个命题。争让之礼,贵贱有时,乃因执其一端而观之故也。因此这段文字重点不在讨论禅、继问题,然由此论证过程中,得知禅让与征伐的两极标准:尧舜与之哙,汤武与白公,正是战国时人最早举用者,其意义当于本章第三节再论。

杂篇中屡言尧、舜、汤让许由、子州支父、子州支伯、善卷、石户之农、北人无择、卞随、瞀光等人之事,尽数遭到拒绝,有逃隐者,有自杀者。如:

> 舜让天下于子州支伯,子州支伯曰:“予适有幽忧之病,方且治之,未暇治天下也。”(“让王”)
>
> 尧舜为帝而雍,非仁天下也,不以美害生也;善卷许由得帝而不受,非虚辞让也,不以事害已。(“盗跖”)

此皆以全性命之情为第一要务者,如善卷之辞舜曰:“日出而作,

日入而息,逍遥于天地之间而心意自得,吾何以天下为哉。"("让王")同篇中谓:"道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生也。"更可见此种情怀。

此外有以舜、汤之德为不足,甚而为污行,最突出的是汤让卞随、瞀光之事:

> 汤遂与伊尹谋伐桀,克之,以让卞随,卞随辞曰:"后之伐桀也谋乎我,必以我为贼也;胜桀而让我,必以我为贪也。吾生乎乱世,而无道之人再来漫我以其辱行,吾不忍数闻也。"乃自投椆水而死。汤又让瞀光曰:"知者谋之,武者遂之,仁者居之,古之道也。吾子胡不立乎?"瞀光辞曰:"废上,非义也;杀民,非仁也;人犯其难,我享其利,非廉也。吾闻之曰,非其义者,不受其禄,无道之世,不践其土,况尊我乎!吾不忍久见也。"乃负石而自沉于庐水。("让王")

这种看法较为脱出庄子思想的脉络,而落实到现实政治的层面上,其所言义、仁、廉等德性原非庄子所重视者;而自沉者,又大违完身养生之义,与前述内、外篇乃至杂篇中论尧舜禅让者旨趣大异,而涉及政治中的权谋运用,反而近于《韩非子》中的说法。

六、《商君书》

《商君书》中也谈到尧舜禅让:

> 故尧舜之位天下也,非私天下之利也,为天下位天下也。论贤举能而传焉,非疏父子亲越人也,明于治乱之道也。("修权")

文中颂美尧舜禅让,盖"修权"篇主旨乃论"公私之交,存亡之本也",在《商君书》的思想脉络中,公绝对在私之上,不得以私废公,而

尧舜禅让正是至公的表现。

七、《韩非子》

集法家大成的韩非又如何看禅让呢?

"说林下"曰:"尧以天下让许由,许由逃之,舍于家人,家人藏其皮冠。夫弃天下而家人藏其皮冠,是不知许由者也。"《韩非子》书中每以寓言故事证成己说,故事本身未必是作者所同意者,因此讨论这些寓言故事时,必须要摆在整篇思想脉络中来看才不至于过度发挥。就以上引"说林下"许由之事而言,只是讨论家人之不知,然而由所引故事,可知尧让许由,许由不受之事已普遍流行,故为韩非所取用。

此外有四项资料都有其特殊看法,如:

> 尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不断,粝粢之食,藜藿之羹,冬日麑裘,夏日葛衣,虽监门之服养,不亏于此矣。禹之王天下也,身执耒臿以为民先,股无胈,胫不生毛,虽臣虏之劳不苦于此矣。以是言之,夫古之让天下者,是去监门之养而离臣虏之劳也,古传天下而不足多也。("五蠹")

所言古天子之苦,与墨子相近,而旨趣大异。若与荀子"天子执至重而形至佚"的说法比较,更是两个极端。此段资料紧接着便说:

> 今之县令,一日身死,子孙累世絜驾,故人重之,是以人之于让也,轻辞古之天子,难去今之县令者,薄厚之实异也……是以古之易财,非仁也,财多也;今之争夺,非鄙也,财寡也。轻辞天子,非高也,势薄也;重争土橐,非下也,权重也。故圣人议多少、论薄厚为之政,故罚薄不为慈,诛严不为戾,称俗而行也。故事因于世,而备适于事。

整段故事的重点乃在最后阐述"事因于世,而备适于事"之主旨。虽承认禅让之事,然由另一角度打破禅让之理想型态。在这方面推衍

下去,就是法先王与法后王的问题,留待第四章详论。

"外储说右下"言:

> 尧欲传天下于舜,鲧谏曰:"不祥哉!孰以天下而传之于匹夫乎?"尧不听,举兵而诛,杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰:"孰以天下而传之于匹夫乎?"尧不听,又举兵而诛共工于幽州之都,于是天下莫敢言无传天下于舜。……一曰:"不以其所疑败其所察则难也。"

这段文字似乎透露出另一段消息,即舜之得位乃与鲧、共工之间经争执而来。当然韩非引述此事目的在阐明其"不以其所疑败其所察"之主张。

"说林上"谈到汤让务光之事,比《庄子》中汤让务光事更进一步的指出汤之权谋。或是另有所据,或是据《庄子》叙事推衍:

> 汤以伐桀,而恐天下言己为贪也,因乃让天下于务光,而恐务光之受之也,乃使人说务光曰:"汤杀君而欲传恶声于子,故让天下于子。"务光因自投于河。

在"奸劫弑臣"中更有一轶说:

> 古有伯夷、叔齐者,武王让以天下而弗受,二人饿死首阳之陵;若此臣者,不畏重诛,不利重赏,不可以罚禁也,不可以赏使也。此之谓无益之臣也,吾所少而去也,而世主之所多而求也。[①]

此说之意与"外储说右上"中太公杀狂矞、华士二人类似。盖"明主之所导制其臣者,二柄而已矣,二柄者,刑、德也。何谓刑德?曰:杀

① 陈奇猷,《韩非子集释》(台北:河洛图书出版社,1974),卷四,"奸劫弑臣",页264。

戮之谓刑，庆赏之谓德。”（“二柄”）像伯夷、叔齐、狂裔、华士这类高士，是人主刑赏两大法宝所不能禁使者，此处谓之为无益之臣，在太公的故事中甚而杀之，与韩非之思想体系是相一致的。至于这段故事的由来，不知有何根据？或是《庄子》“让王”中武王与夷、齐二人盟誓故事之推衍亦未可知？陈奇猷集释以为当系儒家讳之而史公不载，则未免太相信战国诸子书中寓言故事的真实性了。

八、《吕氏春秋》

《吕氏春秋》中关于禅让说亦有丰富内容，如“去私”：

> 尧有子十人，不与其子而授舜，舜有子九人，不与其子而授禹，至公也。

其意殆与《商君书》“修权”公私之分同。

“贵生”、“离俗览”中分别有尧让子州支父、舜让北人无择、汤让务光事，皆与《庄子》同。“行论”中尧让舜，鲧怒之故事亦类似《韩非子》，但鲧却是被舜殛死。“贵因”中谓“舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国，而尧授之禅位，因人之心也”。旨在论“因”之重要，而其举证近于《孟子》天与人归之说。比较特殊的是“慎人”里的说法：

> 夫舜遇尧，天也。舜耕于历山，陶于河滨，钓于雷泽，天下说之，秀士从之，人也。夫禹遇舜，天也……

其中论积善行义，尚待遇时，是其他各家所未提出的论点。盖言积善行义在人，而舜、禹之遇尧、舜，天也。故修其天爵，人爵未必从之，事实上是修其天爵以待人爵。这似乎是一种虽肯定禅让，而又在现实体制下不得不妥协而感到的无奈。

此外很值得注意的一段是“不屈”中魏惠王欲让国于惠施之事。留待本章第三节再论。

除上述诸子书的各种传述外,禅让说在《逸周书》与《竹书纪年》中还有与后世儒者之说相异的面貌;二书性质属史书,与诸子之关系如何,是一值得研究之课题,今录其传述于下,进一步的研究且俟他日。

《逸周书》"殷祝"言汤、桀之间事:

> 汤将放桀于中野、士民闻汤在野,皆委质扶老携幼奔,国中虚,桀请汤曰:"……今国家无人矣,君有人,请致国,君之有也。"汤曰:"否,……士民惑矣,吾为王明之!"士民复致于桀曰:"以薄之君,济民以残,何必君更!"桀与其属五百人南徙千里止于不齐,不齐士民往奔汤于中野。桀复请汤,言君之有也。汤曰:"否,我为君王明之。"……汤不能止桀。汤曰:"欲从者从君。"桀与其属五百人去居南巢。……汤取天子之玺置之天子之坐左,退而再拜,从诸侯之位,曰:"此天子位,有道者可以处之,天下非一家之有也,有道者之有也……。"汤以此三让,三千诸侯莫敢即位,然后汤即天子之位……

与一般习见汤放桀之事大大不同,不但汤让三千诸侯,且桀、汤之间又一再相让,这恐怕是禅让说已发展至极致时才可能出现的传说。

《竹书纪年》早已亡佚,然今所见辑佚中言尧舜之事者,绝非禅让,如:

> 昔尧德衰,为舜所囚也。
>
> 舜囚尧于平阳,取之帝位。
>
> 舜囚尧,复偃塞丹朱,使不与父相见也。[①]

① 朱右曾:《逸周书集训校释》(台北:世界书局,1980),卷九,"殷祝",页 231 - 233。

恰是与禅让处于两极之篡夺说。此说在战国时当已流行,如《韩非子》"说疑"言:"舜逼尧,禹逼舜,汤放桀,武王伐纣,此四王者,人臣弑其君者也。"

《竹书纪年》中益、启事将于次节讨论,不论是舜囚尧,或益启相攻,都是权谋色彩重,而恰与儒家为主赞美禅让之理想色彩成对比,两者之消长在政治思想的发展上意味深长。

第二节 禅让说的转折——"禹始乱"之说

《礼记》"礼运"中言大同、小康二世,大致的分别,一是公天下,一是家天下,小康世之六君子为禹、汤、文、武、成王、周公。二者层次高低有别,前者为"大道之行",后者乃"大道既隐",其时代区分恰在禹之时,其义殆即孟子引孔子之言曰:"唐虞禅,三代继替。"(《孟子》"万章上")自禹开始传子,一反尧舜禅让,留给各家——尤其是肯定称颂禅让说者——一个难以解决的问题。崔述"夏考信录"中有辨"禹始乱"之说,只引《吕氏春秋》,《说苑》各一段论说而驳斥之,盖未得要领。尧舜是圣王,禹汤文武亦是圣王,既肯定禅让传贤之德,则必须对传子作合理之解释。孟子的解释俱见上节所引答万章问"人有言,至于禹而德衰,不传于贤而传于子。"孟子谓:"天与贤则与贤,天与子则与子。"并以舜让禹与禹让益相较,以益德不足上比舜禹,而启贤,故天与子。这在禹传子之个案中也许可以圆满解释,但是却逃避了禹启之后,何以皆为传子,难道尽皆为天与子之问题?而且提出了"匹夫而有天下,德必若尧舜,而又有天子荐之者"之最高标准,使禅让制只是个高远的理想,变相的维护了传子制度。

崔述所谓的"禹始乱"说,是引述《吕氏春秋》"长利"篇中所载:

> 尧治天下,伯成子高立为诸侯,尧授舜,舜授禹,伯成子高辞诸侯而耕,禹往见之,则耕在野,禹趋就下风而问曰:尧理天下,吾子立为诸侯,今至于我而辞之故何也。伯成子高曰:当尧之时,未赏而民劝,未罚而民畏,民不知怨,不知说,

> 愉愉其如赤子。今赏罚甚数,而民争利且不服,德自此衰,利自此作。①

晚周以降学者,每以三代非毁当代之治,此说乃以唐虞非毁三代。其重点在“德衰利作”一语,我想这与传贤传子之变也许有关,德衰乃让德之衰,利作则莫有此家天下更大之利。在“长利”前一篇“恃君览”中谓:“置君非以阿君也,置天子非以阿天子也,置官长非以阿官长也。德衰世乱,然后天子利天下,国君利国,官长利官,此国所以递兴递废也,乱难之所以时作也。”正好与此说相呼应,指出公天下与家天下之大别所在。

同样一段故事亦载于《庄子》“天地”,然若干字句不同。如“今赏罚甚数,而民争利且不服,德自此衰,利自此作”,《庄子》中作:“今子赏罚而民且不仁,德自此衰,刑自此立,后世之乱自此始矣。”并言德衰,然一谓利作,一谓刑立。依前句中赏罚言,刑立之说当为早出,利作之说可能是《吕氏春秋》所袭改。而言至禹德衰则一。美唐虞之治而讥三代之治,二者之别,亦首在大同与小康耳。②

《庄子》“天运”引述老聃答子贡之言:

> 余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下,使民心一,民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下,使民心亲,民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下,使民心竞,民孕妇

---

① 崔述,《考信录》(台北:世界书局,1979)。“夏考信录卷之一”,页21-22。

② 关于孟子对禅让至传子过渡期的合理化,唐代韩愈对传子制作了更进一步的解释:“尧舜之传贤也,欲天下之得其所也;禹之传子也,忧后世争之乱也。尧舜之利民也大,禹之虑民也深……舜不能以传禹,尧为不知人;禹不能以传子,舜为不知人……天之生大圣也不数,其生大恶也亦不数。传诸人,得大圣,然后人莫敢争;传诸子,得大恶,然后人受其乱。禹之后四百年,然后得桀;亦四百年,然后得汤与伊尹。汤与伊尹,不可待而传也,与其传不得圣人而争且乱,孰若传诸子,虽不得贤,犹可守法……。”见:马其昶,《韩昌黎文集校注》(台北:汉京,1983),卷一,“对禹问”,页18。韩愈的说法大致可代表秦汉以后儒者对禹传子的正统解释,事实上与先秦儒家的思想并非完全一致。大圣不可期的说法,反而近于韩非子反对“法先王”之论证方式。

> 十月生子,子生五月而能言,不至乎孩而始谁,则人始有夭矣。禹之治天下,使民心变,人有心而兵有顺,杀盗非杀,人自为种而天下耳,是以天下大骇,儒墨皆起。其作始有伦,而今乎妇女,何言哉!余语汝,三皇五帝之治天下,名曰治之,而乱莫甚焉。……莫得安其性命之情者,而自以为圣人,不可耻乎,其无耻也。

安性命之情是《庄子》全书中的第一要旨,三皇五帝在其眼中皆不符合这项要求,而自黄帝以至于禹,反覆致意言其德业之递衰,至禹而天下大骇,则禹又是德衰之一大关键。此处谈的倒不是由禅让转而至传子之变,但也是禹乱之一说,其重点当在与当时各家之争辩(文中乃老聃与子贡,即道与儒之辩论),成玄英疏云:"此总论三皇五帝之迹,惊天下苍生,致使儒崇尧舜以饰非,墨遵禹道而自是。既而百家竞起,九流争骛,后代之弊,实此之由也"①大致不差。

益启争位

禹传子各家无异说,但一般的说法以为禹传启之前,先是循尧、舜、禹禅让之方式传益,后来启才代益而立,这很明显是禅让转变到传子的过渡现象。对这一段过渡时期的传述,大别有二端:其一是孟子以其"天与人归"之最高原则解决此一转折处之为难;其二是《韩非子》、《吕氏春秋》与《战国策》"启攻益而夺之天下"之说。

孟子以为"禹荐益于天,七年,禹崩,三年之丧毕,益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者,不之益而之启,曰,吾君之子也。讴歌者不讴歌益而讴歌启,曰,吾君之子也。"(《孟子》"万章上")殆为对禹传子之合理化,先言禹荐益,然天与人归皆欲启继位,故而传子。可惜这样的合理化只能做一次,后代的世及制下,自然而然的传子,却不曾遭到同样的质疑,而为传子制辩护的声浪则愈益壮大,孟子所提出"天与人归"之选择方式或许是莫可奈何下唯一可略尽其意者。

① 郭庆藩,《庄子集释》(台北,河洛图书出版社,1974),卷五六,"天运",页529。

《韩非子》"外储说右下"引潘寿答燕王传国子之之问:

> 禹爱益,而任天下于益,已而以启人为吏。及老,而以启为不足任天下,故传天下于益,而势重尽在启也。已而启与友党攻益而夺之天下,是禹名传天下于益,而实令启自取之也。

这段记载亦见于《吕氏春秋》"行论"与《战国策》"燕策",与孟子的说法又截然不同。言禹名传天下于益而实令启自取之也。明显地是以另一种眼光看禹、益、启传位之事。这可能与《竹书纪年》所载有关。

《晋书》"束皙传"引《纪年》曰:"益干启位,启杀之。"《楚辞》"天问":"启代益作后。"王夫之《楚辞通释》卷三云:"《竹书纪年》载益代禹立,拘启禁之,启反起杀益以承禹祀,盖列国之史,异说如此。"①

这段记载中又有几种情况:一是启已得位,益干启位,启杀之。一是益代立,拘启,启反起杀益。其一为益先得位,其一为启先得位,而全未言传位问题。盖《竹书纪年》中原无禅让事迹,故传益传子之问题无须讨论,这与《韩非子》、《吕氏春秋》等讥禹、启,而仍必有禅让说之外貌者大异其趣。

尧舜教化

其次论及由禅让说衍生之尧舜教化问题,这个问题必须先肯定尧舜禅让之正面价值才容易产生,同时它是伴随着自禹而后易禅让为传子之现象而生。因为尧舜皆传贤而不传子,其主要原因之一在丹朱、商均不肖,而舜之父、母、弟在《孟子》中的说法均为顽劣之徒。尧舜既为大圣,何以不能教化其子弟家人使皆为善?这个疑问必然存在许多人心头。但先秦诸子中讨论此问题者,只有孟、荀二家,也许他处亦有论及此者(由《荀子》"正论"可知),然未见载籍留传。要解答这样的

---

① 参考:方诗铭,王修龄,《古本竹书纪年辑证》,"夏纪",页2。

问题,必然要触及人性论,或许这也是孟荀二家特别重视此之缘故。

先看荀子,“正论”云:

> 世俗之为说者曰:“尧舜不能教化。”是何也?曰:“朱、象不化。”是不然也:尧舜者,至天下之善教化者也,南面而听天下,生民之属莫不振动从服以化顺之;然而朱、象独不化,是非尧舜之过,朱、象之罪也。尧舜者,天下之英也;朱象者,天下之嵬,一时之琐也……尧舜者,天下之善教化者也,不能使嵬琐化。

我们知道荀子主性恶,“其善者伪也,积礼义而生者也”(《荀子》“性恶”);而朱、象似乎是无法积礼义,亦不得为善。此处只有以朱象为天下之嵬、一时之琐,极恶极冥顽不灵者,这样的人是不可能由恶变善,即使如尧舜之天下至善教化者,亦无法教其为善。一方面承认尧舜未能教化朱象,另方面仍肯定推崇尧舜为天下至善教化者,其证据为天下人皆向然从风。这是荀子性恶论中难以圆满解释之处,只好列为特例处理。①

孟子不曾直接讨论尧舜教化的问题,然而在公都子以尧与象、舜与瞽叟作为对比提出对性善的质疑时,有如下的说明:

孟子答公都子问:

> 或曰:有性善,有性不善,是故以尧为君而有象,以瞽叟为父而有舜,以纣为兄之子且以为君,而有微子启、王子比干。今曰性善,然则彼皆非与?

---

① 宋代司马光对这类问题有较圆满的解释,温公云:“夫性者,人之所受于天以生者也,善与恶必兼有之,是故虽圣人不能无恶,虽愚人不能无善,其所受多少之间则殊矣。善至多而恶至少,则为圣人;恶至多而善至少,则为愚人;善恶相半,则为中人。圣人之恶,不能胜其善,愚人之善,不能胜其恶,不胜则从而亡矣。故曰:惟上智与下愚不移……故扬子以谓人之性善恶混,混者,善恶杂处于身中之谓也,顾人择而修之何如耳。修其善则为善人,修其恶则为恶人。”见司马光,《温国文正司马公集》,卷七十二,“善恶混辨”,页 522 - 523。

这是对孟子性善说的质疑,孟子怎么解释呢?

> 若夫为不善者,非才之罪也……仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之,或相倍蓰而无算者,不能尽其才也。(《孟子》"告子上")

以不求内心之善,故不能尽其才来解释,与其性善论之要旨,正圆融无碍。孟子强调个人内心自发之善,仁义礼智,乃自得之,而非经由外在的教化而习得,因此教化只不过是帮助个人尽其才,发扬自己内心之善的工具而已,其功能与地位远不如在荀子思想体系中之大。

第三节 现实背景试说

如本章前述,尧舜禹禅让之传说在战国时代极为普遍,虽有舜囚尧等异说,然其声浪却远不及禅让说。尧舜禹之间传位的真相历来学者讨论甚多,也有许多似乎很合理的解释,要之古史渺远,茫昧难稽,求其定论,似乎在更新的材料出现以前是不太可能的。吕思勉论禅让事,语多精辟,其言曰:

> 惟果谓尧舜禹之禅继,皆雍容揖让,一出于公天下之心,则又不然。《韩子》所引《史记》之文,即其明证。古代史事,其详本不可得闻,诸子百家,各以意说。儒家称美之,以明天下为公之义;法家诋斥之,以彰奸劫弑臣之危。用意不同,失真则一。昔人偏信儒家之说,以为上世圣人绝迹后世,其说固非;今必一反之视为新莽、司马宣王之伦,亦为未当。史事愈近愈相类,与其以秦汉后事拟尧舜,自不如以先秦时事拟尧舜也。自周以前,能让国者,有伯夷、叔齐、吴泰伯、鲁隐公、宋宣公、曹公子喜时、吴季札、邾娄叔术、楚公子启之伦。既非若儒家之所云,亦非若法家之所斥。史事之真,固可据

此窥测矣。①

吕氏以为诸子百家各以意说,用意不同,失真则一,实一针见血之论。至若文中言周以前让国事,以为可由之而窥测史事之真,然史实真相茫昧无稽,可窥知否未知?本文主旨不在探求古史真相,然由先秦时让国事,或亦可窥诸子百家立论之现实背景,且尝试了解各家传说、学说与现实环境的互动关系。

战国以前的让国事迹

兹以《左传》、《史记》两部史书为主,将书中所见春秋以前让国事胪列于左。《左传》中载让国事有:

(1)宋穆公疾,召大司马孔父而属殇公焉,曰:"先君舍与夷而立寡人,寡人弗敢忘。若以大夫之灵,得保首领以没。先君若问与夷,其将何辞以对,请子奉之,以主社稷,寡人虽死,亦无悔焉。"对曰:"群臣愿奉冯也。"公曰:"不可,先君以寡人为贤,使主社稷,若弃德不让,是废先君之举也,岂曰能贤,光昭先君之令德,可不务乎,吾子其无废先君之功。"使公子冯出居于郑。八月庚辰,宋穆公卒,殇公即位。(左隐三年,前七二〇年)

(2)宋公疾,大子兹父固请曰:"目夷长且仁,君其立之。"公命子鱼,子鱼辞曰:"能以国让,仁孰大焉,臣不及也,且又不顺。"遂走而退。(左僖八年,前六五二年)

(3)邢人、狄人伐卫,围菟圃。卫侯以国让父兄子弟,及朝众,曰:"苟能治之,毁请从焉。"众不可。(左僖十八年,前六四二年)

(4)吴子诸樊既除丧,将立季札。季札辞曰:"曹宣公之卒也,诸侯与曹人不义曹君,将立子臧,子臧去之,遂弗为也,

① 吕思勉,"唐虞夏史考",收入:《古史辨》,第七册下编,页269-270。

以成曹君,君子曰,能守节,君义嗣也,谁敢奸君,有国,非吾节也。札虽不才,愿附于子臧,以无失节。"固立之,弃其室而耕,乃舍之。(左襄十四年,前五五九年)

《史记》中与《左传》复出者不计,其载春秋以前让国事如左:

(5)伯夷、叔齐,孤竹君之二子也。父欲立叔齐,及父卒,叔齐让伯夷。伯夷曰:"父命也。"遂逃去。叔齐亦不肯立而逃之。国人立其中子。("伯夷列传")

(6)季历贤,而有圣子昌,太王欲立季历以及昌,于是太伯、仲雍二人乃犇荆蛮,文身断发,示不可用,以避季历。("吴太伯世家")

(7)(鲁)惠公卒,为允少故,鲁人共令息摄政,不言即位……十一年冬,公子挥谄谓隐公曰:"百姓便君,君其遂立。吾请为君杀子允,君以我为相。"隐公曰:"有先君命,吾为允少,故摄代。今允长矣,吾方营菟裘之地而老焉,以授子允政。"挥惧子允闻而反诛之,乃反谮隐公于子允曰:"隐公欲遂立,去子,子其图之,请为子杀隐公。"子允许诺。……挥使人弑隐公于蔿氏。("鲁周公世家")

(8)(卫)灵公怨太子出犇,谓郢曰:"我将立若为后。"郢对曰:"郢不足以辱社稷,君更图之。"夏,灵公卒,夫人命子郢为太子,曰:"此灵公命也。"郢曰:"亡人太子蒯聩之子辄在也,不敢当。"于是卫乃以辄为君。("卫康叔世家")

(9)(宋)宣公有太子与夷。十九年,宣公病,让其弟和,曰:"父死子继,兄死弟及,天下通义也,我其立和。"和亦三让而受之。宣公卒,弟和立,是为穆公。("宋微子世家")

(10)(吴)诸樊知季子札贤而不立太子,以次传三弟,欲卒致国于季子札。诸樊既死,传余祭。余祭死,传夷昧。夷昧死,当传季子札;季子札逃不肯立,吴人乃立夷昧之子僚为王。公子光曰:"使以兄弟次邪,季子当立;必以子乎,则光真

适嗣，当立。”故尝阴养谋臣以求立。(“刺客列传”)

以上十项资料，(4)、(10)同是季札事，而《史记》较详；(9)、(1)在时间上相续；包括(4)当中季札言子臧，计有十件让国事：宋有三件、卫有两件、吴有两件、鲁有一件、曹有一件，伯夷、叔齐一件。其中(2)(4)(5)(6)(9)[(10)同(4)]皆兄弟相让。(1)(7)(8)为让兄之子。(3)言让父兄子弟，未明言所让之对象，大致是同一族之人。

由以上对春秋各项让国事迹的简单分析，可知与战国诸子传述的尧舜禅让事迹大不相同。尧舜禅让为本家之外的传位，而前引各项俱为兄弟、叔侄之间的相让(卫文公让父兄之子亦差近之)①。尧舜禅让以传贤为第一要义，前引各项中(2)(4)(5)(6)(10)有让德成份在，其余则皆涉及传位制度本身的问题。当时的传位制，或传弟，或传子，要之在立之程序②。(1)(7)(8)(9)都是正常制度下很可能发生的情形，(7)(10)言隐公与允及公子光与僚之间事，则说明在正式的传位制度下，亦可能发生之争位情形。

要言之，史书所见春秋前之让国事迹，与传说中的尧舜禅让不论外貌或精神皆不相同。事实上上举各例，若以《礼记》“礼运”来看，都属于小康世“大人世及以为礼”的范畴，与尧舜禅让，天下为公的大同世迥异。

战国时代的让国事迹及其议论

到了战国时代，各国称王，传位制度则普遍为较严格的传子制，国家形态大异于春秋时代，因此前述春秋以前的让国之事不再见于此时。倒是因此时禅让说大盛的影响，发生了与古代禅让貌似之传国事

① 杜正胜师以为：依氏族社会遗留，城邦时代的贵族有力也有权废立国君，贵族立君而废君不一定是变制。城邦时代“国”的政治原操在氏族贵族集团之手，国君不过贵族之一而已，国君若不能胜任，往往自动让位。参考：杜正胜师，《周代城邦》(台北：联经出版公司，1979)，页100。同一氏族内叔侄、兄弟、父兄子弟之相让，或许即根源于这种现实背景。

② 关于周代嫡长子继承非定制，要在“立”的程序，参考：杜正胜师，“封建与宗法”，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第五十本第三部分，页563-569。

件,其中以燕王哙传国子之最为震动一时,引发各方议论,遭致各方反对。其他偶见秦孝公传商鞅,魏惠王传惠施之传述,因旁证不足,难以采信是确曾发生之事实,然亦为当时借以发挥政治观点之话题。

秦孝公(前三六一—三三八年)欲传商君事见《战国策》"秦策":

> 卫鞅之魏入秦,孝公以为相,封之于商,号曰商君。商君治秦,法令至行,公平无私,罚不讳强大,赏不私亲近,法及太子,黥劓其傅。期年之后,道不拾遗,民不妄取,兵革大强,诸侯畏惧。然刻深寡恩,特以强服之耳。孝公行之八年,疾且不起,欲传商君,辞不受。

这个事件没有其他旁证,也不见其他议论,未必可采信①。不过它与春秋时代的让国已大不同,是禅让说盛行之后的说法,不再是兄弟、叔侄间的相让。

另外《吕氏春秋》"审应览·不屈"中言及魏惠王(前三六九-三一九年)欲传国惠施事:

> 魏惠王谓惠子曰:"上世之有国,必贤者也,今寡人实不若先生,愿得传国。"惠子辞,王又固请曰:"寡人莫有之国于此者也。而传之贤者,民之贪争之心止矣。欲先生之以此听寡人也。"惠子曰:"若王之言,则绝不可而听矣。王固万乘之主也,以国与人犹尚可,今施布衣也,可以有万乘之国而辞之,此其止贪争之心愈甚也。"惠王谓惠子曰:"古之有国者,必贤者也。"夫受而贤者,舜也,是欲惠子之为舜也。夫辞而贤者,许由也,是惠子欲为许由也。传而贤者,尧也,是惠王欲为尧也。尧舜许由之作,非独传舜而由辞也,他行称此。今无其他,而欲为尧舜许由。故惠王布冠而自居于鄄,齐威王几弗受。惠子易衣变冠,乘舆而走,几不出魏境。凡自行

① 郭沫若则采信此说,见氏著,《十批判书》(上海:群益出版社,1948),页287。

不可以幸为,必诚。

据其他许多典籍对魏惠王的生动描述,可以知道魏惠王是不太可能有真诚如儒家典籍所传述尧舜的让国之行。此事亦无旁证,不可采信,即使真有其事,多半是如《吕氏春秋》作者所谓“凡自行不可以幸为”,只是图的侥幸以欺世盗名罢了。这样的传述也必然是在禅让说大盛之后的产物,连当时的国君都上了禅让的舞台。《吕氏春秋》述此用意在反对徒效禅让之皮相而不得其精神者,这一方面提高了禅让的地位,一方面也揭露了当时名、实之间的问题。

确实在历史上发生,且在当时引起轩然大波的是燕王哙(前三二〇-三二一年)让国子之之事。

这个事件的记载散见《战国策》“燕策”、“齐策”,《史记》“燕世家”、“赵世家”、“六国表”,《孟子》,《庄子》,《韩非子》等书,其中以“燕策”的记载最详:

燕王哙既立,苏秦死于齐。苏秦之在燕也,与其相子之为婚,而苏代与子之交。及苏秦死,而齐宣王复用苏代。燕哙三年,与楚三晋攻秦,不胜而还。子之相燕,贵重主断。苏代为齐使于燕,燕王问之曰:“齐宣王如何?”对曰:“必不霸。”燕王曰:“何也?”对曰:“不信其臣。”苏代欲以激燕王,以厚子之也。于是燕王大信子之。子之因遗苏代百金,听其所使。鹿毛寿谓燕王曰:“不如以国让子之。人谓尧贤者,以其让天下于许由,由必不受,有让天下之名,实不失天下。今王以国让子之,子之必不敢受,是王与尧同行也。”燕王因举国属子之,子之大重。或曰:“禹授益,而以启(人)为吏,及老,而以启为不足任天下,传之益也。启与友党攻益而夺天下,是禹名传天下于益,其实令启自取之。今王言属国子之,而吏无非太子人者,是名属子之,而太子用事。”王因收印,自三百石吏,而效之子之,子之南面行王事,而哙老不听政,顾为臣,国事皆决子之。子之三年,燕国大乱,百姓恫怨,将军

> 市被、太子平谋攻子之。储子谓齐宣王曰:"因而仆之,破燕必矣。"王因令人谓太子平曰:"寡人闻太子之义,将废私而立公,饬君臣之义,正父子之位,寡人之国小,不足先后,虽然,则惟太子所以令之。"太子因数党聚众,将军市被围公宫,攻子之,不克。将军及百姓乃反攻太子平,将军市被死已殉,国构难数月,死者数万众,燕人恫怨,百姓离意。孟轲谓齐宣王曰:"今伐燕,此文、武之时,不可失也。"王因令章子将五都之兵,以因北地之众以伐燕。士卒不战,城门不闭,燕王哙死。齐大胜燕,子之亡。二年,燕人立公子平,是为燕昭王。

如果这段记载大致可信,此处可以观察得知当时禅让说之风行,甚至使人君有仿效之心。而苏代、鹿毛寿、子之则利用禅让说之正反两面(尧与许由、禹与益启)进说燕王,借以行其篡国之实。

这段记载称孟子反齐宣王伐燕是不真确的。《孟子》"公孙丑"篇答沈同问一章,讨论了这件事:

> 沈同以其私问:"燕可伐与?"孟子曰:"可,子哙不得与人燕,子之不得受燕于子哙。有仕于此,而子悦之,不告于王而私与之吾子之禄爵,夫士也亦无王命而私受之于子,则可乎,何以异于是?"齐人伐燕,或问曰:"劝齐伐燕,有诸?"曰:"未也。沈同问燕可伐与?吾应之曰:可。彼然而伐之也。彼如曰:孰可以伐之?则将应之曰:为天吏,则可以伐之。今有杀人者,或问之曰:人可杀与?则将应之曰:可。彼如曰:孰可以杀?则将应之曰:为士师,则可以杀之。今燕伐燕,何为劝之哉?"

第一段话孟子是站在周天子班爵禄的立场发言,燕王乃受之于周天子,则不得私相授受,必得经由天子。周天子在当时威势已极薄弱,随时可亡,孟子当不是真寄望于此。盖推而言之,如答万章问时,禅让乃"天与人归",故若禅让传国,必须要经过"天与人归"的认定,此处

的王或易之以为天。盖天下非一人之天下,乃天下人之天下,不可因君王一己之私而相授受也。也是站在这个立场,孟子反对燕哙之让子之。第二段孟子就提出了天吏的观念,天下之递传必须"天与人归",若有乱事,亦须秉持天意以为断。孟子以为齐之伐燕乃以燕伐燕,乃一丘之貉,以暴易暴,皆非正道。

由上引孟子这两段话,配合燕哙让子之之事实,再接上本章首节引"万章"篇之言,必德若舜禹而有天子荐之者,方能有天下;而必若桀纣者,方为天之所废。更可见出孟子何以颂扬禅让,却又变相维护传子制。不只是现实政治体制的压力使其不得公然提倡禅让,实亦有名不副实,假禅让之名而行篡夺之实者,理想与现实之间,总是很难调和的。

《庄子》"秋水"篇言"尧舜让而帝,之哙让而绝……差其时,逆其俗者,谓之篡夫;当其时,顺其俗者,谓之义徒"。在本章第一节已提过,《庄子》此篇讲的是"以道观之,物无贵贱"之命题。尧舜与之哙的高低,此处并不致意。但由另一面看,也可以知道"秋水"篇作者对之哙事件的认识是"差其时,逆其俗"。当然从前述"燕策"与《孟子》之言,我们知道这个事件失败的原因很多,但"时"、"俗"不对,不可否认是个重要原因。此外由"秋水"篇的文字叙述中,可以了解之哙让国事件在当时一般的意见是不被接受,"谓之篡夫"的。

《韩非子》"二柄"言:"燕子哙好贤,故子之明不受国。"以明其人主患在任贤之义。"说疑"则谓:

> 燕君子哙,邵公奭之后也,地方数千里,持戟数十万,不安子女之乐,不听钟石之声,内不湮污池台榭,外不毕弋田猎,又亲操耒耨以修畎亩,子哙之苦身以忧民如此其甚也,虽古之所谓圣王明君者,其勤身而忧也不甚于此矣。然而子哙身死国亡,夺于子之,而天下笑之,此其何故也?不明乎所以任臣也。

凡此种种说法,燕哙让国子之之事,在当时几乎被所有人从各种

不同角度批评反对,几乎没有得列任何同情。一般都认为是子之行诈伪,燕哙不明。赞成禅让说者,认为此事有名无实。反对禅让说者,更以其为篡夺,大违君臣之义。

第四节 小结

由本章的讨论可知,先秦诸子中,明白地主张禅让说的,只有墨子和孟子,二者尤以墨子主张最力,孟子则在禅让与传子之间提出“天与人归”的折衷说法,事实上向现实的传子制作了相当程度的妥协。禅让说的思想基础在尚贤论,李泽厚以为孔孟的举贤,仍限制在服从亲亲与尊尊的氏族血缘传统范围内,墨子则要打破这个传统,不论出身贵贱、血缘远近,唯贤是举,二者分别反映上层贵族与下层民众的利益①。如果以这样的分判看墨、孟两家禅让说的态度,可以有另一角度的认识。盖禅让虽是孟子眼中最理想的政权转移方式,而传子制也是孟子所认可之传位传统,因此孟子大可不必反对传子制。贤相之代立与贵戚之卿的易君位,都是传统氏族政治中可以补救君王无道的权宜办法,甚至君王暴若桀纣时,亦可由征伐之方式处理,在一般情况下,传子制是可以被接受的。

同样是儒家,荀子却不赞成禅让。在道德层面上,尧舜禅让之行为可能为荀子所赞美,但在制度层面上,禅让则非荀子理想中的政权转移方式。荀子在政治制度上最高原则是“隆礼义”,他认为只要礼义之分得尽,政权之转移自然是以后圣继前圣,不须禅让。基本上荀子对继承者的身份限定在后子与三公二者,显见其认同之一般传位制度仍是传子制,即使是在特殊状况下由三公代之,最终仍须归政后子,这将于次章论及。

庄子既不赞成,也不反对禅让说。用钱穆的话说,“若说孔孟杨墨所讲的是一种道德人生,则庄子所追求的是一种艺术人生”②,两者层

① 参考:李泽厚,《中国古代思想史论》(北京:人民出版社,1985),页54-55。

② 钱穆,《中国思想史》(台北:台湾学生书局,1983),页49。

次不同。禅让乃权力政治的产物,是现实政治的崇高理想,但庄子所关心的并不是伦理政治问题,而是个体存在的身(生命)心(精神)问题,他从人的个体的角度着眼,则禅让又等而下之,不值得歌颂。①

韩非子从坚定的"君臣之义"的立场,认为禅让乃颠倒君臣之位,有害君权之崇高;从历史演化的观点,认为古之天子生活极苦,禅让或是去其污名而取其实利,或是引起政治上争位的风暴。所持之观察角度或有不同,对事实之认定或亦有异,而反对禅让之理一也。

后世儒学定于一尊,孟子一系的禅让说成为正统,其他异说皆沉沦。但禅让在统一帝国君权高涨的情况下,当然不可能成为定制,只能在朝代更替之时,成为后代代立的合法化理论。于是禅让与传子之间的冲突,乃有以安定政治秩序为着眼点,在传贤与传子间选择后者的再解释。

先秦禅让说是否有现实根据?难有定论,一般以为乃古代氏族政治之传位制度遗习的美化②。春秋时代让国之事所在多有,然多为叔侄兄弟之间的相让,而这样的让国事实上有其制度上的依据,与传述的尧舜禅让大异。战国时代有秦孝公让商鞅、梁惠王让惠施与燕哙让子之说,前则二者没有坚强的史实根据,后者则是轰动当时的大事,但诸子无论赞成禅让与否,皆反对或讥评这些事件,可见在战国时代,禅让说只能作为一种政治理想,却没有实践的条件。

---

① 参考:李泽厚,前引书,页181。与蔡明田,"前引文"。

② 参考:钱穆,"唐虞禅让说释疑",收入:《古史辨》,第七册下编。陈登原《国史旧闻》(台北:明文书局影印,1984),"尧舜禅让"条,页50-53。

论宋代帝王学的发展

许振兴①

中国的君主政治,自夏、商迄明、清,一直盛行不替。君主们为确保本身和嗣君都能具备适当的治国才能,特别致力于东宫组织、监国制度、侍讲侍读和经筵日讲的发展。这使君主的教育方式日趋完备,而他们所需学习的知识也日形丰富。此等用以培训和教育君主治国安民的教材,便是"帝王学"。从周代以《诗》、《书》、《礼》、《乐》和六艺教育储君始,儒家经典便在汉武帝(刘彻,前156-前87,前140-前87在位)独崇儒术后长期成为帝王学的主流,这现象只尝在南北朝间受到浮屠、玄谈和谶纬的短暂冲击而稍有变更。唐太宗(李世民,599-649,629-649在位)于贞观二十二年(640)"博采史籍,聚其要言"②,亲撰《帝范》十二篇③颁赐太子李治(即

---

① 许振兴博士现任香港大学中文系讲师。

② 李世民著,吴云、冀宇编辑校注:《唐太宗集》(西安:陕西人民出版社,1986年9月),《帝范序》,页205。

③ 王钦若等编《册府元龟》卷40《帝王部·文学》载:"(贞观)二十二年正月,帝撰《帝范》十二篇赐皇太子。"(北京:中华书局,1982年11月,以下简称《册府元龟〔影明本〕》,卷40,页18下,总页451)惟王溥(922-982)编《唐会要》则称:"(贞观)二十三年(649)正月二十日,太宗撰《帝范》十三篇,赐皇太子,顾谓王公曰:'圣躬阐政之道备在其中矣。'"(北京:中华书局,1955年6月,卷36,《修撰》,页656)记载与前说迥异。今检《帝范》,除《帝范序》及《帝范后序》外,计有《君体篇》、《建亲篇》、《求贤篇》、《审官篇》、《纳谏篇》、《去谗篇》、《诫盈篇》、《崇

后来的唐高宗,628 - 683,649 - 683 在位)后,帝王学才由素重经学渐转为倾向史学①,而君主也逐渐采用敕编,甚或亲撰书籍的方式以训诫子孙②。这遂使仍以经学教育为主的帝王学平添了不少新的姿采。

宋代不单是君权高张的时代③,也是中国历史上政治、社会、经济、

(接上页)俭篇》、《赏罚篇》、《务农篇》、《阅武篇》和《崇文篇》等十二篇(《唐太宗集》,页 204 - 237),故《唐会要》所载实误。是书的编纂时间,二说歧异,碍于资料匮乏,无从确辨。

① 有关历代君主教育的梗概,可参看朱鸿:《君储圣王,以道正格——历代的君主教育》,载郑钦仁编:《中国文化新论 · 制度篇——立国的宏规》(台北:联经出版事业公司,1982 年 6 月,页 413 - 464)。唐以前的君主教育概况,则可参看安作璋、秦永洲:《东宫制度考述》,载《山东师大学报(社科版)》,1986 年第 4 期(总第 87 期,1986 年 7 月),页 1 - 9。

② 君主敕撰、甚或亲撰书籍以训诫子孙的情况,以明代最为普遍,可参看李晋华:《明代敕撰书考附引得》,北平:燕京大学图书馆,1932 年 6 月。

③ 宋太祖立国后,即厉行"强干弱枝"的国策,尽量将军、政、财权纳归中央。历来史家更多本宋代相权遭受削弱的表面事实,如枢密使主兵、三司使理财、审官院进贤、台谏为君主所专等,论证宋代君权得到大大的提高。钱穆的《论宋代相权》(载《金陵、齐鲁、华西三大学中国文化研究汇刊》,第 2 卷[1942 年 9 月],页 145 - 150)便是典型的代表。但正如国内史家王瑞来指出,在探讨宋代君权和相权的问题上,必须注意政治舞台上的客观事实和制度的具体实施,往往与君主的主观意图及制度设立的初衷相违背,是以他在同名为《论宋代相权》的文章里,分别从宰相与参知政事的关系、宰相与军权、宰相与财权、宰相与人事权、宰相对台谏的控制和宰相对皇权的限制等六方面论证宋代相权不单没有低落,反得到强化,而皇帝却愈加象征化,成为一具任人摆布的尊贵偶像(载《历史研究》,1985 年第 2 期[总第 174 期,1985 年 4 月],页 106 - 120)。这观点在他撰写的《论宋代皇权》(载《历史研究》,1989 年第 1 期[总第 197 期,1989 年 2 月],页 144 - 160)里得到进一步的发挥。可惜,他胪列的论据多属个别性与特殊性的事例,故未足以全面论证宋代相权高、皇权低的立论。相反地,正如美籍华裔史家刘子健在《包容政治的特点》里指出的,宰相本身没有属于自己的固定权力基础,也不能完全垄断皇帝的耳目,是以宰相权大,归根究柢,只是表现君权更大的另一种形式(载《中国学人》,第 5 期[1973 年 7 月],页 1 - 28)。这从不少学者研究皇城司、走马承受、内藏和左藏等设置的成果中,可以得到印证(参看佐伯富:《宋代の皇城司い就いて》,载《东方学报》[京都],第 9 册[1938 年 10 月],页 158 - 196[中译本为佐伯富著、魏美月译:《宋代之皇城司——君主独裁权研究之一》,载《东方杂志》,复刊第 11 卷第 2 期(1977 年 8 月),页 40 - 54];佐伯富:《宋代走马承受の研究》,[上],载《东方学报》[京都],第 14 册第 2 分[1944 年 2 月],页 76 - 109;[下],同上,第 14 册第 4 分[1944 年 10 月],页 68 - 117[中译本为佐白富著、魏美月译:《宋代走马承受之研究——君主独裁权研究之二》,(上),载《东方杂志》,复刊第 13 卷第 8 期(1980 年 2 月),页 46 - 57;(中),同上,复刊第 13 卷第 9 期(1980 年 3 月),页 40 - 53;(下),同上,复刊第 13 卷第 10 期(1980 年 4 月),页 59 - 62];阎沁恒:《宋代走马承受公事考》,载《国立政治大学学报》,第 9 期[1964 年 5 月],页 319 - 337;梅原

文化等方面遭逢新变革的重要转折时期①。君主在处理政事时,难免遇上不少意想不到的难题,而祖宗成制每成为他们解决疑难时的重要参考资料,是以圣政和宝训的编纂,特别受到关注②。此外,他们还格外重视本身和嗣君的基础培训和知识灌输,致使宋代帝王学的发展,在时代和君主的需求下,出现了一番前所未有的新景象。

(接上页)郁:《宋代の内藏と左藏——君主蜀裁制の财库》,载《东方学报》[京都],第42册[1971年3月],页127-176[中译本为梅原郁著、郑梁生译:《宋代的内藏与左藏——君主独裁制的财库》,载《食货月刊》,复刊第6卷第1、2期(1976年4月),页34-66];程民生:《北宋探事机构——皇城司》,载《河南大学学报》[社会科学版],1984年第4期[总第79期,1984年7月],页37-41;魏志江:《宋代"走马承受"设置时间考》,载《中国史研究》,1990年第4期[总第48期,1990年11月],页166)。因此,宋代君权不可谓不高。

① 日本史家内藤虎次郎(1866-1934)早在1922年撰写的《概括的唐宋时代观》里,已强调唐、宋两代无论在政治、经济、社会、文化等方面都有着巨大的变化。此等变化标志着中国历史已从中世纪朝近代过渡,而宋代以后即属于近代(载《历史と地理》,第9卷第6期[1922年5月],页1-12)。台湾学者邱添生曾撰写《由政治形态看唐宋间的历史演变》(载《大陆杂志》,第49卷第6期[1974年12月],页14-35)、《由田制与税法看唐宋间的历史演变》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第4期[1976年4月],页103-140)、《由货币经济看唐宋间的历史演变》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第5期[1977年4月],页229-252)、《论唐宋间的历史演变》(载《幼狮月刊》,第47卷第5期[1978年5月],页45-50)、《论"唐宋变革期"的历史意义——以政治、社会、经济之演变为中心》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第7期[1979年5月],页83-111)、《刘知几的〈史通〉与史学》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第9期[1981年5月],页51-72)、《唐代设馆修史制度探微》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第14期[1986年6月],页1-33)、《论唐代中叶为国史中世下限说》(载《国立台湾师范大学历史学报》,第15期[1987年6月],页63-93)、《由世族盛衰看中国中世的社会变迁》(载《第一届国际唐代学术会议论文集》编辑委员会编:《第一届国际唐代学术会议论文集》[台北:中华民国唐代研究学者联谊会,1989年2月],页828-853)等一系列论文,本内藤虎次郎的论点,进一步阐释"唐宋变革期"的见解。惟国内史家张泽咸却在《"唐宋变革论"若干问题的质疑》里列举事实,论证唐宋间的一些新变化,在意义上始终及不上中唐时期各样变革的重大(载中国唐史学会编:《中国唐史学会论文集》[西安:三秦出版社,1989年1月],页11-23),而关履权也在《宋史的历史地位》里胪列证据,说明宋代是中国历史发展中承先启后的转折点,却绝不属于近世的范畴(载氏著:《两宋史论》[开封:中州书画社,1983年5月],页1-17)。但宋代是中国历史上政治、社会、经济、文化等发展的重要转折期,却是不争的事实。

② 参看王德毅:《宋代的圣政和宝训之研究》,载《书目季刊》,第20卷第3期(1986年12月),页13-24;又载林天蔚等主编:《唐宋史研究——中古史研讨论文集之二》(香港:香港大学亚洲研究中心,1987年),页113-123。

(一)

宋代君主敕撰书籍的举动,始于太平兴国二年(977)三月戊寅(十七日)宋太宗(赵炅,939-997,976-997在位)诏翰林学士李昉(925-996)、扈蒙(915-986)等编纂《太平御览》①与《太平广记》②。此后,接踵成书的尚有《神医普救方》③、《太平圣惠方》④和

① 《太平御览》的编纂,始于太平兴国二年三月,成于太平兴国八年(983)十二月,前后历时六年零九个多月。书凡一千卷,原名《太平总类》,共分五十五部,五千三百六十三类、六十三附类,合共五千四百二十六类。书的资料主要依据《修文殿御览》、《艺文类聚》、《文思博要》等类书,而益以其他古籍一千六百多种。由于它所引用的古籍版本,今已多失传,因而使它成为当今校勘和辑佚的瑰宝。有关是书,参看王应麟(1223-1296):《玉海》(台北:华文书局据国立中央图书馆藏后至元三年[1337]庆元路儒学刊本影印,1964年1月),卷54,《艺文·类书类·太平兴国太平御览》,页34上-34下;胡道静:《中国古代的类书》(北京:中华书局,1982年2月),页117-133;JohnWinthrop Haeger:"The Significance of Confusion:The Origins of the *T'aip'ing Yü-lan*",in *Journal of the American Oriental Society*,Vol.88,No.3,1968,pp.401-410。

② 宋太宗下诏编纂《太平御览》的同日,命李昉、扈蒙等取野史、传记、故事、小说等汇为一书,历时十七月,于太平兴国三年(978)八月成《太平广记》五百卷(参看《玉海》,卷54,《艺文·类书类·太平广记》,页34上-35上)。全书共分九十二大类,一百五十多小类(据邓嗣禹等编:《太平广记篇目及引书引得》[北平:哈佛燕京学社,1934年1月],邓嗣禹《太平广记引得序》,页vi;李昉等编《太平广记》[北京:中华书局,1961年9月],汪绍楹《点校说明》,页1),引用书目实远超原书《太平广记引用书目》所列的三百四十三种(页1-4)和邓嗣禹《太平广记引得序》统计的四百七十五种(页vii-viii),是研究宋以前小说发展的重要资料。

③ 《神医普救方》的编纂,始于太平兴国六年(981)十月丙戌(二十二日)宋太宗"命驾部员外郎、知制诰贾黄中(941-996)与诸医工杂取历代医方,同加研校,每一科毕,即以进御,仍令中黄门一人专掌其事"(李焘[1115-1184]著、黄以周[1828-1898]等辑补:《续资治通鉴长编》[上海:上海古籍出版社,1986年2月,以下简称《长编》],卷22,页13下)。同年十二月癸酉(初十日),复诏"诸州士庶,家有藏医书者,许送官。愿诣阙者,令乘传,县次续食。第其卷数,优赐钱帛,及二百卷已上者与出身,已仕官者增其秩"(同上书,卷22,页16上-16下)全书于雍熙四年(987)十月编成,凡一千卷(同上书,卷28,页9上)。

④ 宋太宗于太平兴国七年(982)亲出已验名方千余首,并诏医局各上家传方书,命医官使尚药奉御王怀隐(978-992存)等校正编类,在各篇首著疾证,于淳化三年(992)五月成《太平圣惠方》一百卷。宋太宗御制序文,同月己亥(初六日),令以印本颁行天下,听吏民传写。有关是书,参看晁公武(?—1171):《昭德先生郡斋读书志)(《四部丛刊三编》本,上海:商务印书馆据北平故宫博物院图书馆藏宋淳佑[1241-1252]袁州刊本影印,1935年9月,以下简称

《文苑英华》[①]等,可是真正以垂法和鉴戒为目标的宋代敕撰帝王学作品,却得首推景德二年(1005)九月宋真宗(赵恒,968-1022,997-1022在位)下诏编纂的《册府元龟》。程俱(1078-1144)的《麟台故事残本》卷3下《修纂》载此书的编纂情况,说:

> 景德二年九月,命刑部侍郎资政殿学士王钦若(962-1025)、右司谏知制诰杨亿(974-1020)修《历代君臣事迹》。钦若等奏请以太仆少卿直秘阁钱惟演(977-1034)、都官郎中直秘阁龙图阁待制杜镐(938—1013)、驾部员外郎直秘阁刁衎(945-1013)、户部员外郎直集贤院李维(961-1031)、右正言秘阁校理龙图阁待制戚纶(954-1021)、太常博士直史馆王希逸、秘书丞直史馆陈彭年(961-1017)、姜屿、太子右赞善大夫宋贻序、著作佐郎直史馆陈越(973-1012)同编修。初令惟演等各撰篇目送钦若等参详,钦若等又自撰集上进,乃以钦若等所撰为定,有未尽者奉旨增之;又令宫苑使胜州刺史同勾当皇城司刘承珪(950-1013)、内侍高品、监三馆秘阁图书刘崇超典掌编修官。非内殿起居,当赴常参者免之;非带职,不当给实俸者特给之。其供帐饮馔皆异于常等。[②]

(接上页)《读书志》),《后志》,卷2,《子部·医家类·太平圣惠方一百卷》,页27下-28上;陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》(上海:上海古籍出版社,1987年12月),卷13,《医书·太平圣惠方一百卷》,页387;《长编》,卷33,页3下。

① 宋太宗以诸家文集数目至繁,蓁芜相间,在太平兴国七年九月命翰林学士承旨李昉、学士扈蒙、中书舍人宋白(936-1012)等撮集前代文章精要,于雍熙三年(986)十二月编成《文苑英华》一千卷。全书采录萧梁至晚唐五代约二千二百名作家的近二万篇作品,分为赋、诗、歌行、杂文、中书制诰、翰林制诰、策问、策、判、表、笺、状、檄、露布、弹文、移文、启、书、疏、序、论、议、连珠、喻对、颂、赞、铭、箴、传、记、谥哀册文、谥议、诔、碑、志、墓表、行状、祭文等三十八类,以唐代作品最多,是以保存了很多可供校勘和辑佚宋代以前作品的宝贵资料。有关是书,参看《读书志》,《附志》,卷5下,《总集类·文苑英华一千卷》,页37上-38下;《玉海》,卷54,《艺文·总集文章·雍熙文苑英华》,页17上-17下。

② 程俱:《麟台故事残本》(《四部丛刊续编》本,上海:商务印书馆据明景宋钞本影印,1934年8月),卷3下,页2上-2下。

宋真宗对全书的编纂异常关注,非特任命专人管理编修人员的起居饮食,还不时加添赏赐,是以撰修人员倍加用功,而撰修进度也相当理想。全书的修撰历时八年,于大中祥符六年(1013)八月由王钦若等献上朝廷①。宋真宗在御制《序》里解释他诏编此书的原因,说:

> 太宗皇帝始则编小说而成《广记》,纂百氏而著《御览》,集章句而制《文苑》,聚方书而撰《神医》,次复刊广疏于九经,校阙疑于三史,修古学于篆籀,总妙言于释老,洪猷丕显,能事毕陈。联遹遵先志,肇振斯文,载命群儒,共司缀缉。②

宋太宗敕撰书籍的先例,便成了宋真宗克绍箕裘的主要动力。由于此书原名《历代君臣事迹》,而"欲存君臣鉴戒"③正是全书编纂的主要目的,故编纂大臣们在宋真宗"欲著明历代君臣德美之事,为将来法,至于开卷览古,亦有资于学者"④的原则下,除"经史之外,异端小说,咸所不取"。⑤ 宋真宗在御制《序》里概述全书的内容,说:

> 粤自正统至于闰位,君臣善迹,邦家美政,礼乐沿革,法令宽猛,官师议论,多士名行,靡不具载,用存典刑。⑥

因此,全书"所采正经史之外,惟取《战国策》、《国语》、《韩诗外传》、《吕氏春秋》、《管》、《晏》、《韩子》、《孟子》、《淮南子》及《修文殿御览》"。⑦ 当代史学家陈垣(1880 – 1971)甚至称它"概括全部十七

---

① 《玉海》,卷 54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页 36 下 – 37 上。

② 同上书,卷 54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页 37 上 – 37 下。

③ 《麟台故事残本》,卷 3 下,页 3 上。

④ 同上注。

⑤ 同上注。

⑥ 《玉海》,卷 54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页 37 下。

⑦ 《直斋书录解题》,卷 14,《类书类·册府元龟一千卷》,页 425。

史"[①]。这些信而有征的资料,大大丰富了全书的垂训价值。

《册府元龟》一书,首被北宋王尧臣(1003 - 1058)等编的《崇文总目》归入《类书类》[②]。此后,晁公武(? - 1171)编的《郡斋读书志》、陈振孙(1183 - 约 1261)编的《直斋书录解题》、纪昀(1724 - 1805)等编的《四库全书》均将它列为"类书类"作品[③]。此书一千卷、三十一部、一千一百一十五门[④],共九百四十万字[⑤]。全书征用的文献,概不注明出处。各部俱冠以"总序",言经制及各部事迹沿革,篇幅自数百至一二千言不等,体例赅备,内容充实,不失为各门的一篇小史。每门前的"小序",概述该门的历史和理论,自数十至数百字不等,以论说为主[⑥]。书的凡例、门类、篇目、编次、内容的增改和删节,材料的选择和资料的运用等,均经宋真宗亲自审订。王钦若等献上此书时,曾进表说:

> 推明凡例,分别部居,皆仰禀于宸谟,惟奉遵于成宪,刊除非当,隐括无遗,每烦乙夜之览观,率自清衷而裁定。[⑦]

宋真宗为了切实督促全书的编纂,特别诏令各编修者"日以草稿

---

① 《册府元龟(影明本)》,陈垣《影印明本〈册府元龟〉序》,页 1。

② 王尧臣等编:《崇文总目》(台北:商务印书馆据文渊阁《四库全书》本影印,1986 年 3 月),卷 6,《史部·类书类》,页 13 上。

③ 《读书志》,《后志》,卷 2,《类书类·册府元龟一千卷》,页 19 上 - 19 下;《直斋书录解题》,卷 14,《类书类·册府元龟一千卷》,页 425;纪昀等编:《四库全书总目提要》(台北:商务印书馆据武英殿《四库全书》本影印,1983 年 10 月),卷 135,《子部·类书类,一》,页 22 上 - 23 下。

④ 宋真宗在御制《序》里曾称《册府元龟》一书"凡勒成一千一百四门,门有小序,述其指归,分为三十一部,部有总序,言其经制,凡一千卷"(《玉海》,卷 54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页 37 下),今细核《册府元龟(影明本)》,全书当为一千一百一十五门。

⑤ 胡道静:《中国古代的类书》(北京:中华书局,1982 年 2 月),页 137。

⑥ 陈炳迢:《宋代最大的类书〈册府元龟〉》(载《文史知识》,1984 年第 8 期[总第 38 期],1984 年 8 月),页 54。

⑦ 《玉海》,卷 54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页 37 上。

二卷进御"①,"遇事简则从容省览,事多或至夜漏二鼓,乃终卷"②。当遇上草稿或有内容乖误、或有文词失当时,他便会毫不迟疑地"摘其舛误,多出手书诘问,或召对指示商略"③。他尤着意于全书理论精华的总序和小序的编写,是以"初撰篇序,诸儒皆作,帝以体例不一,祥符元年(1008)二月丙午(十五日),遂择李维等六人撰讫,付杨亿窜定"。④这使各篇序文更为词理畅达,训谕深远,从而增添了全书的可读性。

《册府元龟》的命名,宋真宗和编修大臣们都没有片言只字的解释。后世学者们每认定"册府"为帝王藏书册之府⑤,"元龟"为大龟,古人用以占卜,冀能预知未来⑥,是以全书深寓"君规臣儆"⑦的借览作用。明末的黄国琦在崇祯壬午(十五年,1642)序《册府元龟》时,曾嘉誉此书的实用价值,说:

> 《册府元龟》,专纪事也,而理贯其中。计书一千卷,前五百卷纪君,后五百卷纪臣,义据通深,囊括典要,历代帝王将相之心,综其类可从床厕之间取之。⑧

他的见解,正确地点出了此书以序为论纲,而辅以大量史实作佐证的编纂特色,可惜,他和崇祯年间首先发起刊刻此书的文翔凤一样,误会全书"署君暨臣各五百卷"⑨。李嗣京在《〈册府元龟〉序》里阐释

---

① 《麟台故事残本》,卷3下,页3上。

② 《玉海》,卷54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页38上。

③ 同上书,卷54,《艺文·类书类·景德册府元龟》,页36下。

④ 同上注。

⑤ 王仲荦:《西昆酬唱集注》(北京:中华书局,1980年12月),页3。

⑥ 刘乃和编:《〈册府元龟〉新探》(开封:中州书画社,1983年4月),刘乃和《序》,页6;陈炳迢:《宋代最大的类书〈册府元龟〉》,页55。案:《尚书》的《金縢》篇有"今我即命于元龟"句,东汉的马融(79-166)注:"元龟,大龟也。"(孙星衍[1753-1818]撰,陈抗、盛冬铃点校:《尚书今古文注疏》[北京:中华书局,1986年12月],页327)

⑦ 《册府元龟》(影明本),李嗣京(1642存)《〈册府元龟〉序》,页2下。

⑧ 同上书,黄国琦《〈册府元龟〉序》,页4下-5下。

⑨ 同上书,文翔凤《〈册府元龟〉叙》,页1上-1下。

全书的结构时,也错误地记录了君、臣各部的数目,说:

> 今按其书自初卷至三百八十卷,必首叙帝王以明一统之尊,繇是渐推之宫储、宗室,旁及闰、僭,以终于外戚,皆隶于君,犹之天一耳。大而日、月、星、辰,小而风、雨、露、雷,无一非天之所统,邵子(邵雍,1011-1077)曰:地以上皆天,天道也,君之道也。自三百八十卷及末卷,必首叙宰辅以明百官之长,繇是渐推之台谏、将帅,下及守令,以终于外夷,皆属之臣,犹之地一耳。近而五岳四渎,远而三岛十洲,无一非地之所分。邵子曰:天以下皆地,地道也,臣之道也。①

但他分析君、臣各部的结构,却属的论。其实,《册府元龟》一千卷,跟君主有密切关系的《帝王部》、《闰位部》、《僭伪部》、《列国君部》、《储宫部》、《宗室部》和《外戚部》等七部只占三百零七卷,而有关大臣各项职掌的《宰辅部》、《将帅部》、《台省部》、《邦计部》、《宪官部》、《谏诤部》、《词臣部》、《国史部》、《掌礼部》、《学校部》、《刑法部》、《卿监部》、《环卫部》、《铨选部》、《贡举部》、《奉使部》、《内臣部》、《牧守部》、《令长部》、《宫臣部》、《幕府部》、《陪巨部》、《总录部》和《外臣部》等二十四部则占余下的六百九十三卷。全书除了在《帝王部》刻意立下《运历》、《征应》、《符瑞》、《感应》、《神助》等门,藉彰显五德终始、阴阳五行等学说和天人感应的理论,以重树宋廷因澶渊战役未能战胜辽军而丧失的声威,俾求利用"正统"论调巩固宋室的统治外②,其余各部俱本垂法后世的原则,主要正面介绍君、臣当采的治国手法和处事态度,如《帝王部》的《创业》、《宽恕》、《节俭》、《勤政》和《宰辅部》的《佐命》、《公忠》、《正直》、《谏诤》等,而辅以反面的教

---

① 《册府元龟》(影明本),李嗣京《〈册府元龟〉序》,页3上-5上。

② 参看赵令扬:《关于历代正统问题之争论》(香港:学津出版社,1976年5月),页17;饶宗颐:《中国史学上之正统论——中国史学观念探讨之一》(香港:龙门书店,1977年9月),页28;仓修良:《从〈册府元龟·帝王部〉看其作者的神学史观》,载《〈册府元龟〉新探》,页70-93。

材,如《帝王部》的《姑息》、《失政》、《滥赏》、《恶直》和《宰辅部》的《窃位》、《徇私》、《树党》、《贪黩》等。此种正、反相辅的铺排方式,实是贯串全书的主要表达手法,故能非常明显地突现了此书善可为法、恶可为戒的编纂意图。这难怪史学家称此书的"全部内容,从历史观来说就是'帝王将相中心论'"[①];而编纂方法则是采用汉代以来盛行的类聚法[②]。此正显示《册府元龟》一书实继承了唐太宗御撰《帝范》的传统,着重以史为鉴,而倾向于要求嗣位君主,甚或治事大臣们尽量博闻多识。

宋真宗素喜文翰,在敕撰《册府元龟》后,还自天禧二年(1018)八月始,先后撰有《元良箴》[③]、《学书歌》[④]、《劝学吟》[⑤]、《元良述》[⑥]、《六艺箴》[⑦]、《承华要略》十卷[⑧]、《授时要略》十二卷[⑨]等作品赐皇太子(即后来的宋仁宗赵祯,1010－1063,1022－1063 在位)。此外,他更在读经史时,"摭其可以为后世法者,著《正说》五十篇,其后仁宗御经筵,命侍臣日读一篇"。[⑩] 这利用文章软化嗣君的方法,实有助宋真宗在传统着意经学和日益重视史学的帝王学中灵活而适时应世地针对当前重要的问题垂训施教,从而进一步具体地体现了君权的权威,以求有裨于政权的巩固与维持[⑪]。

---

① 颜中其:《〈册府元龟〉编修者介绍》,同上书,页 41。

② 内藤虎次郎:《支那史学史》(东京:弘文堂,1953 年 9 月),页 255。

③ 《长编》,卷 92,页 8 下,天禧二年八月癸丑(二十四日)条。

④ 同上书,卷 93,页 3 上,天禧三年(1019)二月丁未(十九日)条。

⑤ 同上书,卷 93,页 3 上,天禧三年二月丙辰(二十八日)条。

⑥ 同上书,卷 94,页 7 下,天禧三年九月丙子(二十三日)条。

⑦ 同上注。

⑧ 同上注。

⑨ 同上注。

⑩ 范祖禹:《帝学》(台北:商务印书馆据文渊阁《四库全书》本影印,1986 年 3 月),卷 3,页 11 上。

⑪ 参看刘静贞:《权威的象征——宋真宗大中祥符时代(1008－1016)探析》,载《东吴文史学报》,第 7 号(1989 年 3 月),页 55－69。

(二)

北宋帝王学的发展,在经学"自汉至宋初未尝大变"[①]的学术风气下,使君主和大臣们只能冀求在史学方面寻求新的突破。《册府元龟》虽是一部以史事为主的敕撰帝王学作品,可是体例上却属类以群分的类书,是以教育作用不太彰显。何况十七史卷帙浩繁,而《册府元龟》数达千卷,均非人主、嗣君所能轻易遍览,更遑论细探微析,从中吸取治国经验。因此,精心挑选适当的史事,辅以阐明治国要道的论断,实更能切合治国者借鉴史事的需要。宋英宗(赵曙,1032 - 1067,1063 - 1067 在位)治平年间(1064 - 1067)由司马光(1019 - 1086)着手私撰,继而奉诏编纂,在宋神宗(赵顼,1048 - 1085,1067 - 1085 在位)元丰七年(1084)成书的《资治通鉴》二百九十四卷便是一部适应此等需求的帝王学作品。

《资治通鉴》的编撰,始于宋英宗治平元年(1064)司马光将早年编成的《历年图》五卷进呈于朝。他在《历年图序》里介绍该书,说:

> 今采战国以来,至(后)周之显德(954 - 960),凡小大之国所以治乱兴衰之迹,举其大要,集以为图。每年为一行,六十年为一重,五重为一卷;其天下离析之时,则置一国之年于上,而以朱书诸国之君及其元年系于其下;从而数诸国之年,则皆可知矣。凡一千三百六十有二年。离为五卷。命曰《历年图》。[②]

此书原是司马光早年"采'共和'以来,下讫五代,略记国家兴衰

---

① 皮锡瑞(1850 - 1908)著、周予同(1898 - 1981)注释:《经学历史》(北京:中华书局,1981 年 8 月),页 220。

② 司马光原著、(美国)王亦令点校:《稽古录点校本》(北京:中国友谊出版公司,1987 年 12 月),卷 16,《历年图序》,页 652。

大迹,集为五图"[1],记载"凡一千八百年"史事[2]的读史劄记。由于他本无刊刻或进御此等劄记的打算,是以他自称编排上颇"杂乱无法,聊以私便于讨论,不敢广布于他人也"[3]。但此等劄记竟无端惹人垂涎,横遭易名《帝统》,变更卷帙,盗刊流播[4]。司马光为正视听,索性将它校订修改,命名《历年图》,专记周威烈王(姬午,前 425 - 前 402 在位)二十三年(前 403)至后周世宗(柴荣,921 - 959,954 - 959 在位)显德六年(959)间共一千三百六十二年事。此《历年图》今见于《稽古录》卷十一中部至卷十五,而附以卷十六总论性质的《历年图序》[5]。它最大的特点便是在采用提纲挈领式的编年体的同时,就各朝各国的覆亡事迹撰写一篇冠以"臣光曰"的总结式评论。由于它的记事年代和编排手法跟日后成书的《资治通鉴》相类,是以美籍史家王亦令便尝根据《历年图》简略而《资治通鉴》详尽和《历年图》成书在前而《资治通鉴》成书在后的事实,推测《历年图》可能是《资治通鉴》的初稿或原始提纲[6]。

司马光继而循着已踏出的步伐,在献上《历年图》后,于治平三年(1066)正月将上起周威烈王二十三年,下迄秦二世(胡亥,前 230 - 前 207,前 210 - 前 207 在位)三年(前 207)的《通志》八卷进呈宋英宗[7]。他的《进通志表》说:

> 臣闻治乱之原,古今同体,载在方册,不可不思。臣光诚惶诚恐,顿首顿首。臣少好史学,病其烦冗,常欲删取其要,

---

① 司马光:《温国文正司马公文集》(《四部丛刊初编》本,上海:商务印书馆据常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋绍熙[1190 - 1194]本影印,1929 年),卷 66,《记历年图后》,页 7 上 - 7 下。

② 同上书,卷 66,《记历年图后》,页 7 下。

③ 同上注。

④ 同上注。

⑤ 《稽古录点校本》,页 145 - 656。

⑥ 同上书,王亦令《前言》,页 5。

⑦ 顾栋高(1679 - 1759)编、刘光胜点校:《司马温公年谱》(开封:中州古籍出版社,1987 年 2 月),页 101。

为编年一书，力薄道悠，久而未就。今兹伏遇皇帝陛下丕承基绪，留意艺文，开延儒臣，讲求古训。臣有先所述《通志》八卷，起周威烈王二十三年，尽秦二世三年。《史记》之外，参以它书，于七国兴亡之迹，大略可见，文理迂疏，无足观采，不敢自匿，谨缮写随表上进，干冒宸严。[①]

这作品备受宋英宗嘉赏，故于治平三年四月辛丑（十八日）诏司马光编历代君臣事迹[②]。司马光曾就此上奏，说：

自少已来，略涉群史，窃见纪传之体，文字繁多，虽以衡门专学之士，往往读之不能周浃，况于帝王日有万几，必欲遍知前世得失，诚为未易。窃不自揆，常欲上自战国，下至五代，正史之外，旁采他书，凡关国家之盛衰，系生民之休戚，善可为法，恶可为戒，帝王所宜知者，略依《左氏春秋传》体为编年一书，名曰"通志"，其余浮冗之文，悉删去不载，庶几听览不劳，而闻见甚博。私家区区，力不能辨，徒有其志而无成。顷臣曾以战国时（案：疑当作"事"）八卷上进，幸蒙赐览。今所奉诏旨，未审令臣续成此书，或别有编集？若续此书，欲乞亦以"通志"为名。其书上下贯穿千余载，固非愚臣所能独修。伏见翁源县令广南西路经略安抚司勾当公事刘恕（1032－1078）、将作监主簿赵君锡，皆习史学，为众所推，欲望特差二人与臣同修，庶使早得成书，不至疏略。[③]

他在奏疏中清楚地指出是书的编纂，源于他长期不满纪传体的文繁事琐，一事多见，遂决意依《左氏春秋传》按年、时、月、日顺序记事的编年体例，本《春秋》惩恶扬善的"经世"思想，为君主提供治乱兴衰的

① 《温国文正司马公文集》，卷57，《进通志表》，页12上－12下。

② 《长编》，卷208，页2下，治平三年四月辛丑条。

③ 同上书，卷208，页2下－3上，治平三年四月辛丑条。

历史经验教训。因此,他希望宋英宗能准许他举荐刘恕、赵君锡共同续成《通志》全书。他的请求,得到宋英宗的允诺,除"令接所进书八卷编集"①外,还命他"自择馆阁英才同修之"②。只是书的命名,宋英宗则坚持"俟书成取旨赐名"③。这样,司马光便在宋英宗"命自选辟官属,于崇文院置局,许借龙图、天章阁、三馆、秘阁书籍,赐以御府笔墨缯帛及御前钱以供果饵,以内臣为承受"④的优厚编纂环境下,先后得刘恕、刘攽(1023-1089)、范祖禹(1041-1098)等担任主要助手⑤,广搜资料,"遍阅旧史,旁采小说,抉擿幽隐"⑥,逐步撰写提纲,丛目和长编,最后由司马光亲自定稿⑦。

治平四年(1067)正月丁巳(初八日)宋英宗"崩于福宁殿"⑧。嗣位的宋神宗不仅擢任司马光为翰林学士⑨,还亲撰御序,将修撰中的《通志》赐名为"《资治通鉴》",并命司马光于经筵时进读⑩。宋神宗在《御制资治通鉴序》里说:

---

① 《长编》,卷208,页3上,治平三年四月辛丑条。

② 《温国文正司马公文集》,卷65,《刘道原十国纪年序》,页7上。

③ 《长编》,卷208,页3上,治平三年四月辛丑条。

④ 司马光编著、胡三省音注、"标点《资治通鉴》小组"校点:《资治通鉴》(北京:中华书局,1987年4月),《进书表》,页9607。

⑤ 司马光原推荐刘恕与赵君锡同修,"其后君锡父丧,不赴,命太常博士、国子监直讲刘攽代之"(《长编》,卷208,页3上,治平三年四月辛丑条)。有关司马光选请史家襄助的情况,可参看张孟伦:《〈资治通鉴〉修成的原因》,载刘乃和、宋衍申主编:《〈资治通鉴〉丛论》(开封:河南人民出版社,1985年3月),页71-78;张孟伦:《中国史学史》(兰州:人民出版社,1986年1月),页177-184。

⑥ 《资治通鉴》,胡三省《新注资治通鉴序》,页29。

⑦ 有关《资治通鉴》的编撰分工与提纲撰写的情况,参看杨正基:《〈通鉴〉的提纲和〈通鉴〉的编纂程序》,载《中国史研究》,1982年第1期(总第13期,1982年3月),页136-143;宋衍申:《〈资治通鉴〉研究概述——为〈通鉴〉修成九百年而作》,载;《资治通鉴》丛论》,页23-32;宋衍申:《司马光传》(北京:北京出版社,1990年1月),页353-362。

⑧ 《长编》,卷209,页1上,治平四年正月丁巳条。

⑨ 《司马温公年谱》,页105-106。

⑩ 司马光于宋神宗御制的《资治通鉴序》后附记:"治平四年十月初开经筵,奉圣旨读《资治通鉴》。其月九日,臣光初进读,面赐御制序,令候书成日写人。"(《资治通鉴》,《御制资治通鉴序》,页34)

若稽古英考，留神载籍，万机之下，未尝废卷。尝命龙图阁直学士司马光论次历代君臣事迹，俾就秘阁翻阅，给吏史笔札，起周威烈王，讫于五代。光之志以为周积衰，王室微，礼乐征伐自诸侯出，平王（姬宜咎，？－前720，前770－前720在位）东迁，齐、楚、秦、晋始大，桓（齐桓公姜小白，？－前643，前685－前643在位）、文（晋文公重耳，前697－628，前636－前628在位）更霸，犹托尊王为辞以服天下；威烈王自陪臣命韩、赵、魏为诸侯，周虽未灭，王制尽矣！此亦古人述作造端立意之所繇也。其所载明君、良臣，切摩治道，议论之精语，德刑之善制，天人相与之际，休咎庶证之原，威福盛衰之本，规模利害之效，良将之方略，循吏之条教，断之以邪正，要之于治忽，辞令渊厚之体，箴谏深切之义，良谓备焉。凡十六代，勒成二百九十六卷，列于户牖之间而尽古今之统，博而得其要，简而周于事，是亦典刑之总会，册牍之渊林矣。……《诗》云："商鉴不远，在夏后之世。"故赐其书名"《资治通鉴》"，以著朕之志焉耳。[1]

这"候书成日写入"[2]的御制序文，遂成为此后司马光竭力编成是书的重要动力，而宋神宗以"资治"命名的用意，正一针见血地点出了全书的主旨，也直接揭示了宋代君主重视史学的主观意图。

《资治通鉴》一书经过十九年的编写，卒赖宋神宗"数促使终篇"，[3]而于元丰七年十二月竣工上呈[4]，并得宋神宗誉为"前代未尝有，此书过荀悦（148－209）《汉纪》远矣"[5]。它最大的特点便是司马光能在编纂过程中获得君主的首肯，将两汉以来特别盛行的私撰史书

① 《御制资治通鉴序》，页33－34。

② 《御制资治通鉴序》，页34。

③ 脱脱（1314－1355）等：《宋史》（北京：中华书局，1977年11月），卷336，《司马光传》，页10767。

④ 《司马温公年谱》，页229。

⑤ 同上书，页230。

风气和唐代以来确立的官修史书制度相结合，自由和自主地团结一批政治上志同道合、史学上造诣相埒的助手们，一心一意地为完成全书的编纂奋斗到底①。他除了重新采用已遭史家长期忽视的编年体通史体裁外，还在后世史料远多于前代的客观环境下，本详今略古的编写原则，以求充分发挥以古为鉴的政治教育作用。由是，全书共以七十八卷记载战国至三国六百四十六年事、一百零六卷记载西晋至隋三百五十三年事和一百卷记载唐至五代三百四十三年事②。这样的铺排，已能详尽地将史料展现于读者眼前。但全书的精粹，却是司马光袭取《左传》"君子曰"的体裁而随机地散附于各项史事下的"史论"。此等"史论"包括了以论者之名或某某子标示的前人"论"九十九则和沿用《历年图》里"臣光曰"形式写成、同样以"臣光曰"标出的个人见解一百一十九则。这些"史论"里计有十一处是一项史事下附两"论"的，而两"论"里"臣光曰"占一则的又有六处。因此，全书计有二百零六项史事附有"史论"③。此等"史论"的内容，包括了从儒家思想出发阐释君臣、父子之道和针对宋朝当前政治需要，发出以古论今的批评两大类④。它们主要着重分析治乱兴衰的契机，强调君明臣直的重要，认为君主治国当先礼义、后勇力、重德行、念生民、崇俭去奢、宽大容谏、信赏必罚而戒骄矜、猜忌、昏蔽、优柔等。司马光撰写时虽非采用善、恶相对的排列论析方式，却已能充分发挥褒善贬恶、假论史以论政的

① 参看高国抗：《宋代史学及其在中国史学史上的地位》，载《中国历史文献研究集刊》，第4集（1984年3月），页130。

② 陶懋炳：《中国古代史学史略》（长沙：湖南人民出版社，1987年12月），页299。

③ 《资治通鉴》里"史论"的数目，历来人言人殊，现据宋衍申的统计。此等"史论"在《资治通鉴》一书的分布，参看《司马光传》，页382－390。

④ 参看张煦侯：《通鉴学（修订本）》（合肥：安徽人民出版社，1981年10月），页86－91。

教育作用①,是以胡三省(1230－1302)在《新注资治通鉴序》里大力强调"为人君而不知《通鉴》则欲治而不知自治之源,恶乱而不知防乱之术。为人臣而不知《通鉴》,则上无以事君,下无以治民。为人子而不知《通鉴》,则谋身必至于辱先,作事不足以垂后。乃如用兵行师,创法立制,而不知迹古人之所以得,鉴古人之所以失,则求胜而败,图利而害,此必然者也"。②

《资治通鉴》一书在内容和铺排上都能达到司马光"止欲叙国家之兴衰,著生民之休戚,使观者自择其善恶得失,以为劝戒"③的目标。他能灵活地将适合经筵进讲的史、论相结合形式巧妙地与史实的铺叙相呼应。这不单突破了《册府元龟》以序为各主题论纲而辅以大量相关史实的刻板编排方式,还能在儒家的礼、名思想贯串下,将他个人反对王安石(1021－1086)新政的政治思想尽情阐释④。由是,宋代帝王

① 有关《资治通鉴》"史论"的研究,胜义纷陈,参看陈光崇:《〈资治通鉴〉述论》,载《历史研究》,1978年第11期(1978年11月),页48－61;黄盛雄:《通鉴史论研究》,台北:文史哲出版社,1979年4月;季平:《评〈资治通鉴〉中的"臣光曰"——批判封建思想、继承文化遗产初探》,载《西南师范学院学报》,1980年第1期(总第14期,1980年1月),页27－40、26;孙国栋:《〈资治通鉴〉所表现的政治观念》,载中央研究院国际汉学会议论文集编辑委员会编:《中央研究院国际汉学会议论文集(历史考古组)》(台北:中央研究院,1981年10月),页661－672;许凌云:《〈通鉴〉书法散论》,载《〈资治通鉴〉丛论》,页95－111;刁书仁:《试论"臣光曰"中可供借鉴的因素》,同上书,页244－254;施丁:《司马光史论的特点》,载《史学史研究》,1986年第3期(1986年9月),页18－27;季平:《司马光在〈资治通鉴〉中的史论》,载氏著《司马光新论》(重庆:西南师范大学出版社,1987年5月),页49－90;潘英:《资治通鉴司马光史论之研究——资治通鉴之中心思想》,台北:明文书局,1987年6月;陶懋炳:《司马光史论探微》,长沙:湖南师范大学出版社,1989年11月。

② 《资治通鉴》,《新注资治通鉴序》,页28。

③ 同上书,卷69,《魏经·一·臣光曰》,页2187。

④ 《司马光传》,页390－394。

学的发展在当时着重冲击权威的变古学风①下，已逐渐从唐代以来君主训示嗣君的教育形式转变为大臣藉进讲史事进行借古讽今的规谏，以宣扬个人冀以影响君主治国的政治思想。范祖禹编纂的《唐鉴》和《帝学》便是本此原则继《资治通鉴》后成书的两部偏重于史论的帝王学作品。

(三)

范祖禹出身仕宦世家，在宋仁宗皇佑五年(1053)父母相继亡故

① 宋代学术的发展，经过宋初七八十年的沉寂后，始逐渐从平淡趋于绚烂。学者始则舍弃汉、唐注疏之学，继因疑传而疑经，从而掀起了一股疑古的思潮(参看陈植锷:《从疑传到疑经——宋学初期疑古思潮述论》，载《福建论坛》[文史哲版]，1987年第3期[总第40期，1987年6月]，页39-46)。陆游(1125-1210)曾言:"自庆历(1041-1048)后，诸儒发明经旨，非前人所及"(王应麟著、翁元圻注:《困学纪闻》[台北:商务印书馆，1956年4月]，卷8，《经说》，页774)。当时疑经风气盛行，"排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之胤征、顾命，黜《诗》之序(同上)，比比皆是(参看屈万里:《宋人疑经的风气》，载《大陆杂志》，第29卷第3期[1964年8月]，页23-25)。学者们都着意于针对当时政治的需要，重新阐释传统的经书，以求古为今用(参看金中枢的一系列文章，包括:《宋代的经学当代化初探——聂崇义的三礼图学》，载《国立成功大学历史学系历史学报)，第10期[1983年9月]，页77-104;《宋代的经学当代化初探再续(上)——种明逸、穆伯长、李挺之、黄景微等的经学》，同上，第11期[1984年12月]，页1-18;《宋代的经学当代化初探再续(下)——王圣源、宋贯之、何济川、周子余、龙起之等的经学》，同上，第11期[1984年12月]，页19-37;《宋代的经学当代化初探三续——贾子明的经学》，载《珠海学报》，第14期[1985年5月]，页133-157;《宋代的经学当代化初探续(上)——王昭素、柳仲涂、胡周文、附黄敏求等的经学》，载《新亚学报》，第15卷[1986年8月]，页281-298;《宋代的经学当代化初探续(下)——崔颐正、邢叔明、附杜文周、孙宗古、冯道宗等的经学》。同上，第15卷[1986年8月]，页299-319。此等文章后经整理，编入氏著《宋代学术思想研究》[台北:幼狮文化事业公司，1989年3月]，页17-179)。这拨弃传注，着重议经的风气，直接促成"经学变古时代"(《经学历史》，页220)的出现。史学在"宋人之治经学，谈义理者则言《易》，论政治者则说《春秋》大义"(牟润孙:《两宋春秋学之主流(上)》(载《大陆杂志》，第5卷第4期[1952年8月]，页1)的经学革新浪潮下，也因着史家们专注于回顾旧史，反省前代治乱得失而偏重于强调历史的借鉴作用，史论体作品如石介(1005-1045)《唐鉴》、孙甫(998-1057)《唐史论断》等相继成书，便是典型的事例(参看尹达主编:《中国史学发展史》[开封:中州古籍出版社，1985年月]，页262-264)。

后，因得叔祖范镇（1008－1088）倾力栽培，兼以本身发愤用功，是以于嘉佑八年（1063）得举进士甲科。他的才干深得奉敕编纂《资治通鉴》的司马光赏识，遂在司马光力荐下，于熙宁三年（1070）获朝廷委任为该书的编修。此后十五年间，他不仅专心致志协助司马光分修唐、五代史事，还成为司马光编纂全书的第一号助手[①]。由于司马光独专《资治通鉴》一书"史论"的撰写，且操全书的笔削大权，致使协助编修者如刘恕等俱不能稍加置喙。范祖禹曾助司马光编纂唐代史事，为长编八百多卷，对于唐一代政治得失不单了如指掌，更每有个人独到的见解。可惜碍于《资治通鉴》一书的编修各有分工，这些卓见一直未有畅所欲言的机会。他为充分发挥以唐为鉴的历史教育作用，惟有另辟蹊径，在分职暇时，按唐代史事发生的序次，拟写大纲，分撰论断，上起唐高祖（李渊，566－635，618－626在位），下迄昭宣帝（即唐哀帝李柷，892－908，904－907在位），成《唐鉴》十二卷，三百零六篇，于宋哲宗（赵煦，1077－1100，1085－1100在位）元佑元年（1086）二月献于朝[②]。他在《唐鉴》的《序》里说：

> 承议郎著作佐郎臣祖禹受诏与臣光修《资治通鉴》，臣祖禹分职唐史，得以考其兴废治乱之所由。昔隋氏穷兵暴敛，害虐生民，其民不忍，共起而亡之。唐高祖以一旅之众取关中，不半岁而有天下，其成功如此之速者，因隋大坏故也。以治易乱，以宽易暴，天下之人归往而安息之，方其君明臣忠，外包四荒，下遂万物，此其所由兴也。其子孙忘前人之勤劳，天厌于上，人离于下，宇内圮裂，尺地不保，此其所由废也。其治未尝不由君子，其乱未尝不由小人，皆布在方策，显不可

① 参看《宋史》，卷337，《范祖禹附传》，页10794；王德毅：《范祖禹的史学与政论》，载《幼狮学志》，第5卷第2期[1966年12月]，页4－10；刘德美：《范祖禹与〈唐鉴〉》，载《食货月刊》，复刊第9卷第7、8期[1979年11月]，页31。

② 范祖禹在《进唐鉴表》的题下自注："元佑元年二月二十八日"（载氏著：《范太史集》，台北：商务印书馆据文渊阁《四库全书》本影印，1986年3月，卷13，页10上），是书当于此时进呈朝廷。

> 掩。然则今所宜监，莫近于唐。《书》曰："我不可不监于有夏，亦不可不监于有商。"臣谨采唐得失之迹，善恶之效，上起高祖，下终昭宣，凡三百六篇，为十二卷，名曰《唐鉴》。唐之事虽不能遍举，而其大略可睹矣。[①]

他为清楚说明本身撰修此书的用意，曾在元佑元年二月二十八日（丁亥）随《进唐鉴表》奏上朝廷的《又上太皇太后表》里强调"观古所以知今，彰往所以察来"[②]，而"唐于本朝如夏之于商，商之于周也。厥监不远，著而易见"[③]，是以全书的重点集中于评析唐代的人物、措施和史事。

范祖禹在《唐鉴》一书里讨论了唐朝二十位君主的性行六十五事、军政措施一百八十四事和对外关系二十七事，合计得政七十一事、失政二百一十五事[④]。他坚信礼义教化是人君立国的根本，而信用贤能、赏善罚恶、纳谏杜谗、崇俭戒奢俱为治国的要务。他反对灾祥、术数、神仙、鬼怪等危言耸听、迷惑人君的言行，着意主张君主治国当谨慎戒惧。他不仅遵《春秋》义法，将武则天（武曌，624－705，690－705在位）临朝称制的二十一年史事系于唐中宗（李显，656－710，683－684、

---

① 范祖禹：《唐鉴》（上海：上海古籍出版社据上海图书馆藏宋刻本影印，1984年10月），《序》，页1上－2上。

② 《范太史集》，卷13，页11上。

③ 同上书，卷13，页11上－11下。

④ 此据刘德美《范祖禹与唐鉴》（页32、37）一文的统计。《唐鉴》一书共记高祖事十九则、太宗事五十四则、高宗事十一则、中宗事三则、睿宗事二则、玄宗事四十则、肃宗事十五则、代宗（李豫，726－779，762－779在位）事十一则、德宗（李适，742－805，779－805在位）事五十三则、顺宗（李诵，761－806，805在位）事二则、宪宗事二十九则、穆宗（李恒，795－824，820－824在位）事三则、敬宗（李湛，809－826，824－826在位）事二则、文宗（李昂，809－840，826－840在位）事六则、武宗（李瀍，814－846，840－846在位）事五则、宣宗（李忱，810－859，846－859在位）事七则、懿宗（李漼，833－873，859－873在位）事二则、僖宗（李儇，862－888，873－888在位）事十则、昭宗（李晔，867－904，888－904在位）事八则和昭宣帝事四则，合共二百八十六则（同上文，页32）。惟据晨舟的统计，则是书记唐代史实三百三十二条，评论二百九十四则（氏著：《范祖禹与〈唐鉴〉》，载《史学史研究》，1982年第2期［1982年6月］，页30－41），可备一说。

705－710在位)朝,还严守纲常礼制,猛烈抨击太宗玄武门之变,高宗废王皇后(? －655)、立武则天,武则天大杀宗室诸王,肃宗(李亨,711－762,756－762在位)乘安(安禄山,703－757)、史(史思明,703－761)之乱即位灵武等连串皇室权力斗争,借以彰显宋朝立国以后帝室的"家道正而人伦明"[①];并针对宋朝武力不竞,难以伐契丹、伏党项的事实,有目的地批评唐太宗的勤兵远略、内徙降唐的突厥部族和赐姓异族等,冀以慎辨内外之别,严申夷夏之防。他在《唐鉴》里开章明义强调唐世皇室伦常失序,环边夷狄相继压境,实溯源于唐高祖的正家无方,驭夷乏术,致为次子唐太宗胁迫,起兵叛隋。他说:

> 匹夫欲自立于乡党,犹不可不自重也,况欲图王业、举大事而可以不正启之乎?太宗陷父于罪而胁之以起兵,高祖昵裴寂(570－632)之邪,受其宫女而不辞,又称臣于突厥,倚以为助,何以示后世矣。夫创业之君,其子孙则而象之,如影响之应形声,尤不可不慎举也。是以唐世人主无正家之法,戎狄多猾夏之乱,盖高祖以此始也。或曰太宗苟不为此,则高祖或终不从,而突厥将为后患,二者权以济事也。臣窃以为不然。古之王者行一不义,杀一不辜而得天下,不为也。太宗恐高祖之不从,惧突厥之为患,终守臣节可也,岂有胁父臣虏以得天下而可为欤?此而可为,则亦无所不王矣。惜乎太宗有济世之志、拨乱之才而不知义也。[②]

由于"监于先王成宪,其永无愆"[③]的训诫,自周、秦以来已被有识的大臣们奉为嗣位君主必须遵奉的圭臬,唐太宗既是唐室立国的倡议者,他的失礼和不义,便难免为日后子孙们觊觎帝位和骨肉相残树立了不值得效法的坏榜样。唐亡的种种伏因,亦自此奠下。由是,他在

① 《范太史集》,卷20,《论立后上太皇太后疏》,页3上。

② 《唐鉴》,卷1,《高祖》,页1上－1下。

③ 孔颖达(574－648)疏:《尚书正义》(载阮元[1764－1949]校刻:《十三经注疏》[北京:中华书局,1987年8月],总页109－258],卷10,《说命下》,页63下。

《唐鉴》里一再申析,说:

> 唐有天下几三百年,由汉以来享国最为长久,然三纲不立,无父子、君臣之义,见利而动,不顾其亲,是以上无教化,下无廉耻。古之王者,必正身、齐家以率天下,其身不正,未有能正人者也。唐之父子不正而欲以正万事,难矣。其享国长久,亦曰幸哉![1]

国运的盛衰,纲纪的兴废,既有赖君主持之以恒的正身工夫,而正身的成败,又系于心术的培育,是以他刻意选取唐玄宗于开元二十九年(741)夜梦老子一事进行论析,说:

> 《中庸》曰:"诚则形,形则著。"杨雄(案:当作"扬雄",前53-18)曰:"人心其神矣乎!"人之有梦也,盖亦诚之形而心之神也。今夫入无人之室而其心惴焉,则或闻肃肃之声,见罔象之形,何也?心之动也,梦亦如是矣。昔高宗恭默思道,诚心求贤,故梦帝赉之良弼,果求而得之,此其心之神也。开元之末,明皇怠于庶政,志求神仙,惑方士之言,自以老子其祖也,故感而见梦,亦其诚之形也。自是以后,言祥瑞者众而迂怪之语日闻,谄谀成风,奸宄得志而天下之理乱矣。人君心术,可不慎哉![2]

他针对唐代政治上种种失政源于君主心术不正的事实,在《唐鉴》最末一则的评论里洋洋得意地发表贬唐扬宋的意见,借以鼓励继位不久的宋哲宗谨守祖法。他说:

> 唐自高祖取隋,五年而四方底平,九年而大宗(案:当作

---

① 《唐鉴》,卷6,《肃宗》,页1上。

② 同上书,卷5,《玄宗·下》,页4上-4下。

"太宗")立,正观之治(案:即"贞观之治")几于三代,然一传而有武氏之篡,国命中绝二十余年。中、睿(唐睿宗李旦,662-716,684-690、710-712在位)享国日浅,朝廷浊乱。明皇(唐玄宗)以兵取而后得之,开元之治几于正观,而终之以天宝大乱,唐室遂微。肃宗以后,无足称者,惟宪宗(李纯,778-820,806-820在位)元和之政,号为中兴。凡唐之世,治日如此其少,乱日如彼其多也。昔三代之君,莫不修身、齐家以正天下,而唐之人主起兵而诛其亲者谓之定内难,逼父而夺其位者谓之受内禅,此其闺门无法,不足以正天下,乱之大者也。其治安之久者不过数十年,或变生于内,或乱作于外,未有内外无患,承平百年者也。杨雄(案:当作"扬雄")曰:"阴不极则阳不生,乱不极则德不形。"唐室之乱极于五代而天祚有宋,太祖皇帝(赵匡胤,927-976,960-976在位)顺人之心,兵不血刃,市不易肆而天下定,神武所临,海外有截,继以太宗文治,四宗守成,太平百有余年,虽三代之盛,未有如此其久者也。其取之也,虽无以远过于前代;其守之也,则不愧于三王,内则家道正而人伦明。其养民也仁,其奉己也俭,德泽从厚,刑罚从薄,外则县之政听于令,郡之政听于守,守之权归于按察,按察之权归于朝廷,上下相维,轻重相制,藩镇无擅兵之势,郡县无专杀之威,士自一命以上,刑辱不及也,故无大臣之诛,施及群生,功利无穷,较之唐世,我朝为优。夫唐事如彼,祖宗之成效如此,然则今当何监,不在唐乎?今当何法,不在祖宗乎?夫惟取监于唐,取法于祖宗,则永世保民之道也。①

这些看法,正与程颐(1033-1107)痛斥唐代"大纲不正,万目即

① 《唐鉴》,卷12,《昭宣帝》,页12上-13下。

紊”[①]和夸耀宋代“百年无内乱;四圣百年;受命之日,市不易肆;百年未尝诛大臣;至诚以待夷狄”[②]等观点不谋而合。此大抵因范祖禹”尝与伊川论唐事,及为《唐鉴》,尽用先生之论”[③],“如中宗在房陵事之类”[④],故难怪伊川弟子尹焞(1071 - 1142)以“《唐鉴》议论,多与伊川同”。[⑤]

《唐鉴》一书除沿用《资治通鉴》的史、论结合方式,而着意以《春秋》予夺的笔法评论唐代史事,以求达到贬唐扬宋的政治目的外,它还为宋代帝王学的发展开拓了另一崭新的领域。因为范祖禹特别重视君主心术与国运盛衰的关系,强调教化、廉耻皆为人主治国的张本,而君主必须修心以正身,方能齐家以平天下。这见解实脱胎自《礼记》的《大学》篇。该篇说:

> 古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物,物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。此谓知本,此谓知之至也。[⑥]

但此格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等八条目自

---

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》(北京:中华书局,1981年7月),朱熹编定《河南程氏遗书》,卷15,《入关语录》,页159。案:朱熹于此卷标题“入关语录”下注:“或云:明道先生语。”(同上书,页143)

② 同上书,卷15,《入关语录》,页159。

③ 同上书,朱熹编定《河南程氏外书》,卷11,《时氏本拾遗》,页416。

④ 同上书,《河南程氏外书》,卷12,《传闻杂记》,页439。

⑤ 同上注。

⑥ 郑玄(127 - 200)注、孔颖达疏:《礼记正义》(载《十三经注疏》,总页1221 - 1696),卷60,《大学》,页445上。

汉代以来一直未能得到学者们的充分重视,直到唐中叶的韩愈(768-824)在《原道》篇里郑重提出诚意、正心、修身、齐家、治国等概念以打击蓬勃发展的佛、道二教[①]后,才逐渐受到北宋学者的关注。主编《资治通鉴》的司马光便在元丰六年(1083)撰写的《致知在格物论》[②]里着意分析韩愈未曾提及的格物、致知两条目与诚意、正心的关系。他指出桀、纣与盗跖的行事乖义,不轨之民的穿窬探囊和失节之臣的反君事仇都是个人心为物蔽的结果。由是,只有致力于"扞御外物"[③]的格物工夫,"依仁以为宅,遵义以为路,诚意以行之,正心以处之,修身以帅之"[④],才"能知至道"[⑤]而使天下国家治。这使他除了肯定格物、致知的重要外,还进一步重申嘉佑六年(1061)七月二十三日(甲辰)他在初除谏官时上奏宋仁宗的"人君之大德有三:曰仁、曰明、曰武"[⑥]和"致治之道无他,在三而已:一曰任官、二曰信赏、三曰必罚"[⑦]俱为君主必须培养的高尚修养和采取的英明治国方法,以求更清晰阐释人主正心、修身与国家治乱的唇齿关系。他更在元丰八年(1085)四月十九

---

① 韩愈著、马通伯(马其昶:1855-1933)校注:《韩昌黎文集校注》(香港:中华书局,1975年1月),卷1,《原道》,页7-11。

② 《温国文正司马公文集》所录《致知在格物论》(卷71,页10上-11上)一文不系撰写年月。现检司马光《司马文正公传家集》卷65《论·二·致知在格物论》(陈弘谋重订,清乾隆六年[1741]重刊,培远堂刊本,页12上)与《司马温公文集)卷13《致知在格物论》(《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆据《正谊堂丛书)本排印,1936年12月,页298)题下俱注:"元丰六年作"。

③ 《温国文正司马公文集》,卷71,页11上。

④ 同上注。

⑤ 同上注。

⑥ 同上书,卷18,《三德》,页2下。案:司马光在此篇题下自注:"以下三道劄子(案:指《三德》、《御臣》、《练兵》三篇),嘉佑六年初除谏官,七月二十一日上殿,一留中,一送中书,一送察院 拣军官员。"(同上书,卷18,页2上一2下)又在此篇末自题"七月二十三日起居舍人直秘阁同修起居注同知谏院臣司马光劄子"(同上书,卷18,页3下-4上)。

⑦ 同上书,卷18,《御臣》,页4上。

日(壬子)上奏刚即位的宋哲宗的《进修心治国之要劄子状》[①]里着重发挥昌黎《原道》篇“古之所谓正心而诚意者,将以有为也”[②]的实用意义,说:

> 夫治乱安危,存亡之本,源皆在人君之心。仁、明、武,所出于内者也;用人、赏功、罚罪,所施于外者也。出于内者,虽有厚有薄,有多有寡,禀之自天;然好学则知所宜从,力行则光美日新矣。施于外者,施之当,则保其治,保其安,保其存;不当,则至于乱,至于危,至于亡,行之由己者也。所以能当,在于至明;所以能明,在于至公。[③]

温公重视《大学》的种种见解,在当世并非孤立的独鸣。同时期的程颐便同样注意到格物、致知对君主正心、修身以治国的影响。他说:

> 《大学》曰:“物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。”人之学莫大于知本末终始。致知在格物,则所谓本也,始也;治天下国家,则所谓末也,终也。治天下国家,必本诸身,其身不正而能治天下国家者无之。格犹穷也,物犹理也,犹曰穷其理而已也。穷其理,然后足以致之,不穷则不能致也。格物者适道之始,欲思格物,则固已近道矣,是何也?以收其心而不放也。[④]

此本诸自身的格物、致知工夫,既具“‘致知在格物’,非由外铄我

① 《温国文正司马公文集》所录《进修心治国之要劄子状》(卷46,页3下-5下)不系撰写年月。惟《司马温公文集》卷7《进修心治国之要劄子》(页178)和《司马光奏议》(司马光著、王根林点校,太原:山西人民出版社,1986年3月)卷31《进修心治国之要札子状》(页336)俱于题下注:“元丰八年四月十九日上”。三书标题稍异,查属一文。

② 《韩昌黎文集校注》,卷1,《原道》,页10。

③ 《温国文正司马公文集》,卷46,页4上。

④ 《二程集》,《河南程氏遗书》,卷25,《畅潜道录》,页316。

也，我固有之也。因物有迁，迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之"[1]的特性，是以上至君主，下至普罗百姓，只需"自格物而充之，然后可以至圣人。不知格物而先欲意诚心正身修者，未有能中于理者"。[2] 由是，任何人为求成功地格物、致知，自当致力于学，而"自古国家所患，无大于在位者不知学。在位者不知学，则人主不得闻大道，朝廷不能致善治。不闻道，则浅俗之论易入，道义之言难进。人君功德高下，一系于此。"[3]这使伊川在确认"天下重任，唯宰相与经筵"[4]，而"君德成就责经筵"[5]的同时，强调君主在劝讲官员"讲明经义"[6]、"薰陶性质"[7]下，"诚能省己之存心，考己之任人，察己之为政，思己之自处，然后质之人言"[8]，则能不蔽于所欲，不惑于所任，而"知所以应天自新之道"[9]。被目为涑水门人与伊川学侣的范祖禹[10]，自难免受司马光和程颐二人独特见解的影响，而思继表现个人"有台谏手段"[11]的《唐鉴》后，利用长期担任讲筵的机会，切实阐释君主修身、正心的重要。他在元佑五年（1090）八月奏上宋哲宗的《帝学》八篇[12]便是朝此目标成书的另一部帝王学作品。

---

① 《二程集》，《河南程氏遗书》，卷25，《畅潜道录》，页316。

② 同上注。

③ 同上书，《河南程氏文集》，卷6，《又上太皇太后书》（原注：元佑二年[1087]四月），页550。

④ 同上书，《河南程氏文集》，卷6，《〈论经筵劄子〉第三》，页540。

⑤ 同上注。

⑥ 同上书，《河南程氏文集》，卷6，《乞六参日上殿节子》（原注：元佑元年四月），页541。

⑦ 同上注。

⑧ 同上书，《河南程氏文集》，卷5，《代吕公著（1018－1089）应诏上神宗皇帝书》（原注：熙宁八年[1075]十月），页530。

⑨ 同上注。

⑩ 全祖望（1704－1755）在《宋元学案》的《涑水学案》里列范祖禹为"涑水门人"（黄宗羲[1610－1695]原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》[北京：中华书局，1989年7月]，卷7，页355），而"黄宗羲原本、黄百家纂辑、全祖望次定"（同上书，卷15，《伊川学案·上》，页585）的《伊川学案》则称他为"伊川学侣"（同上书，卷16，《伊川学案·下》，页653）。

⑪ 张端义（1179－？）：《贵耳集》（北京：中华书局，1958年10月），卷上，页4。

⑫ 《长编》，卷447，页14下，元佑五年八月己未（二十七日）条。

《帝学》八篇,每第一卷,为“哲宗元佑初祖禹在经筵时所进,皆纂辑自古贤君迨宋祖宗务学事迹以劝讲。由伏羲迄宋神宗,每条后间附论断,自上古至汉、唐二卷,自宋太祖至神宗六卷,于宋诸帝叙述独详,盖亦本法祖之意,以为启迪也”。[①] 全书本详近略远的编排宗旨,除择要介绍太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、大禹、成汤、商高宗、周文王、周武王和周成王等上古圣王和汉高祖(刘邦,前256-前195,前202-前195在位)、汉文帝(刘恒,前202-前157,前180-前157在位)、汉武帝、汉昭帝(刘弗陵,前94-前74,前87-前74在位)、汉宣帝(刘询,前90-前49,前74-前49在位)、汉光武帝(刘秀,前6-57,25—57在位)、汉明帝(刘庄,28-75,57-75在位)、汉章帝(刘炟,56-88,75-88在位)、北魏孝文帝(拓跋宏,467-499,471-499在位)、唐大宗、唐玄宗(李隆基,685-762,712-756在位)和唐宪宗等近世贤君的务学事迹外,还着意称颂宋立国以后自太祖至神宗等六位君主致力于学的种种举措[②],他熟能生巧地采用《资治通鉴》和《唐鉴》的史、论结合形式,随机地提出了十四则或长或短的个人见解。他首先揭示太昊伏羲氏始作八卦的情况,指出“后世帝王之学本伏羲”[③],故“以为帝学之首”[④]。他在确定“帝王之学谓之大学”[⑤]

① 《四库全书总目提要》,卷91,《子部·儒家类·一》,页30下-31上。

② 《帝学》一书的目录为:卷一:太昊伏羲氏、炎帝神农氏、黄帝有熊氏、少昊金天氏、颛顼高阳氏、帝喾高辛氏、帝尧陶唐氏、帝舜有虞氏、大禹夏后氏、商王成汤、高宗、周文王、武王、成王,卷二:汉太祖高皇帝、太宗孝文皇帝、世宗孝武皇帝、孝昭皇帝、中宗孝宣皇帝、世祖光武皇帝、显宗孝明皇帝、肃宗孝章皇帝、后魏高祖孝文皇帝、唐太宗文武大圣大广孝皇帝、玄宗至道大圣大明孝皇帝、宪宗昭文章武大圣至神孝皇帝,卷三:大宋太祖启运立极英武睿文神德圣功至明大孝皇帝、太宗至仁应道神功圣德文武睿烈大明广孝皇帝、真宗膺符稽古成功让德文明武定章圣元孝皇帝,卷四:仁宗体天法道极功全德神文圣武濬哲明孝皇帝上,卷五:仁宗体天法道极功全德神文圣武濬哲明孝皇帝中,卷六:仁宗体天法道极功全德神文圣武濬哲明孝皇帝下,卷七:英宗体乾膺历隆功盛德宪文肃武睿神宣孝皇帝、神宗英文烈武圣孝皇帝上和卷八:神宗英文烈武圣孝皇帝下。这可见范祖禹特别着意于宋仁宗和宋神宗的务学事迹。

③ 《帝学》,卷1,页2下。

④ 同上注。

⑤ 《帝学》,卷1,页5下。

的前提下，援引《礼记》的《大学》篇[①]，论证“学者所以致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、明明德于天下，尧、舜之道是也。帝王之学，所以学为尧、舜也。尧、舜亦学于古先圣王而已”。[②] 古往今来的圣主贤君既需矢志于学，方克成就丰功伟业，而宋太祖独能于“天下未一，方务战胜”[③]的时候，“知学之益，又知为君、为相不可以不学”[④]，致“欲尽令武臣读书”[⑤]，则尤属难能可贵。但他深知“古之人君好学者有之矣，未有终身好之而不厌者”[⑥]，是以特意在书中辟出三卷的篇幅详细叙述宋仁宗种种贯彻一生的重学和务学措置，从而盛赞“仁宗皇帝在位四十二年，以尧、舜为师法，待儒臣以宾友，迩英讲学，游心圣道，终身未尝少倦，是以一言一动，仁及四海，如天运于上，而万物各遂其生于下，其本由于学故也”。[⑦] 他强调“本朝累圣相承百三十有二年，四方无虞，中外底宁，动植之类，蒙被涵养，德泽深厚，远过前世，皆由以道德仁义文治天下，人主无不好学故也”。[⑧] 由是，他援据《礼记》的《中庸》篇“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸”[⑨]的说法，要求在位的宋哲宗尽力仿效宋仁宗务学的善行，以便循序上法

---

① 范祖禹在《帝学》卷1介绍帝舜有虞氏务学的事迹后，在个人的解说里援引了《大学》篇的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善，知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”（同上书，卷1，页5下；原载《礼记正义》，卷60，《大学》，页445上）和“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”（《帝学》，卷1，页5下－6上；原载《礼记正义》，卷60，《大学》，页445上）两节，从而使《帝学》一书成为首部援引《大学》的帝王学作品。

② 同上书，卷1，页6上。

③ 同上书，卷3，页3上。

④ 同上注。

⑤ 同上注。

⑥ 同上书，卷6，页9下。

⑦ 同上注。

⑧ 同上书，卷8，页11下－12上。

⑨ 《礼记正义》，卷53，页405下。

尧、舜[1]。

范祖禹昭然若揭,以讲筵劝学的用心,早已在元佑三年(1088)八月二十二日(乙未)因炎夏诏停讲筵两月而上奏宋哲宗的《劝学劄子》[2]里表露无遗。他援据孔子(孔丘,前551－前479)"学如不及,犹恐失之"[3]和扬雄"学之为王者事,其已久矣"[4]的见解,孜孜不倦地申析君主为学的重要,说:

> 夫学者所以学治天下,王者之事也,故自尧、舜、禹、汤、文、武之君皆汲汲于学仲尼,虽圣亦皇皇有所不暇,此圣人所以不可及也,后世继体守文之君,生而骄逸,不能务学,忘其祖宗之艰难,累世之勤劳,徒见天下无事,以为祸乱无从而生,或荒耽于酒,或盘于游畋,或穷奢极侈,或轻用民力,谄谀日亲,忠正日疏,人心离贰,遂亡其国。其所行之迹,后世视以为戒。自古以来,治日常少,乱日常多,推原其本,由人君不学故也。天下治乱皆系于人君之心,君心正则朝廷万事无不正,故天地顺而嘉应降,阴阳和而风雨时。古者三公、太师、太傅、太保论道经邦,变理阴阳,无他术焉,唯正君心而已。保保其身体,傅傅其德义,师道之教训,皆所以正君心也。如欲心正,未有不由稽古好学而能致也。[5]

由是,他特别标榜宋太祖"以神武定四方,创业垂统,日不暇给,然而晚年尤好读书"[6]和宋太宗自称"年老无他欲,但喜读书,用鉴古今

---

① 范祖禹在《帝学》里说:"臣愿陛下欲法尧、舜,惟法仁宗而已。法仁宗则可以至天德矣。"(卷6,页9下－10上)

② 《范太史集》,卷14,《劝学劄子》,页10下。

③ 何晏(190－249)注、邢昺(932－1010)疏:《论语注疏》(载:十三经注疏》,总页2453－2536),卷8,《泰伯》,页31中。

④ 扬雄著、汪荣宝(? －1933)疏、陈仲夫点校:《法言义疏》(北京:中华书局,1987年3月),卷1,《学行卷第一》,页22。

⑤ 《范太史集》,卷14,《劝学劄子》,页11上－11下。

⑥ 同上书,卷14,《劝学劄子》,页11下－12上。

成败耳"[1],并盛誉宋仁宗"在位四十二年,问学未尝少废"[2]和"英宗、神宗皆遵守仁宗之法,稽古好学"[3],从而恳切地以"今日学与不学系天下他日之治乱"[4]规谏当时年纪渐长的宋哲宗。由于他确信"天下治乱出于君心,君心一正则万事无不正"[5],故在侍讲经筵时绝不囿于本身专长的史学,而一再强调《尚书》、《论语》、《孝经》等俱有裨于君主的正心修身和自强于德[6]。这可见他在完成以史论为主的《唐鉴》后,已日渐致力于援经证史以阐明君主好学与正心、正心与治国的直接关系。《帝学》一书正是他经营多年的心血结晶。

《帝学》一书在宋代帝王学发展过程中最大的贡献,除了通过叙述历代君主务学的事迹肯定帝王学的重要外,便是范祖禹在此书的个人解说里引用了《礼记》的《大学》篇作为阐释君主为学与正心、修身和正心、修身与治国间密切关系的论证。这使此书成为首部引用《大学》的帝王学作品。它不单启发了继起学者在帝王学上援经证史的兴趣,也促使了他们进一步着意探索《大学》里格、致、诚、正、修、齐、治、平等八条目在政治上协助君主治国的实用价值。真德秀(1178－1235)在南宋理宗(赵昀,1205－1264,1224－1264 在位)端平元年(1234)进呈朝廷的《大学衍义》正是典型的代表。

---

① 《范太史集》,卷 14,《劝学劄子》,页 12 上。

② 同上书,卷 14,《劝学劄子》,页 12 上－12 下。

③ 同上书,卷 14,《动学劄子》,页 12 下。

④ 同上注。

⑤ 同上书,卷 15,《正始劄子》,页 1 下。案:此劄子题下自注:"元佑四年(1089)五月十六日"(同上书,卷 15,页 1 上)。

⑥ 范祖禹曾强调:"《论语》记圣人言行之要,修身治国之道,无不在焉。《尚书》言帝王政事,人君之轨范也。"(同上书,卷 14,《劝学劄子》,页 13 上－13 下)他又认为:"圣人之行,莫先于孝,书莫先《孝经》。"(同上书,卷 14,《进古文孝经说劄子》,页 9 下－10 上)由是,他尝"节略《尚书》、《孝经》、《论语》切要之语,训戒之言,得二百一十九事"(同上书,卷 14,《进经书要言劄子》,页 9 上－9 下),于元佑三年(1088)四月献于朝,并在同年八月二十日亲缮《古文孝经说》一册进奏(同上书,卷 14,《进古文孝经说劄子》,页 9 下－10 下)。此外,他又在元佑四年正月七日进《尚书·说命》讲义三册(同上书,卷 14,《进尚书说命讲义劄子》,页 14 下－15 上),随后复献上纠正旧本点句错误的亲点《论语》一册(同上书,卷 14,《点论语劄子》,页 15 上－15 下)。

(四)

范祖禹在帝王学上的贡献虽鲜受学者注意,而且他的努力成果也非尽被称许,可是他却是启导南宋帝王学发展的关键人物①。他强调君主为学与治乱更迭相辅相承的见解,早已得到南宋初年陈长方(1108 - 1148)的认同②,而李埴(1161 - 1238)更在宋宁宗(赵扩,1168 - 1224,1194 - 1224 在位)嘉定十一年(1218)采宋神宗以后诸帝务学事迹,续《帝学》为十卷③。他着意在侍讲经筵时援引的《大学》,经朱熹(1130 - 1200)极力提倡④后,更仗朱门再传弟子真德秀⑤的《大学衍

---

① 朱熹虽尝认为范祖禹的《唐鉴》、司马光的史论和《稽古录》俱"不可不读"(黎靖德[1270存]编、王星贤点校:《朱子语类》[北京:中华书局,1986 年 3 月],卷 134,《历代·一》,页 3207),可是他却历数"《唐鉴》议论弱,又有不相应处。前面说一项事,末又说别处去"(同上),"《唐鉴》欠处多"(同上),"《唐鉴》多说得散开无收杀"(同上),"《唐鉴》议论,觉似迂缓不切"(同上书,卷 134,《历代·一》,页 3208),"《唐鉴》意正有疏处"(同上)等缺点。近代研究范祖禹的寥寥学者中,王德毅、陈光崇、刘德美等皆未着意于他在帝王学上的成就和贡献,只有美籍学者狄百瑞(William Theodore de Bary,1919 -)尝在探讨真德秀与中国历史上的心学发展时,较详细地介绍范祖禹《帝学》一书在帝王学发展上的地位(参看 *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press,NewYork,1981,pp. 91 - 98)。

② 参看陈长方:《唯室集》(台北:商务印书馆据文渊阁《四库全书》本影印,1986 年 3 月),卷 1,《帝学论》,页 1 上 - 3 下。

③ 参看《玉海》,卷 26,《帝学,嘉定续帝学》,页 10 上。

④ 朱熹对《大学》的评价极高,参看朱熹撰:《晦庵先生朱文公文集》(京都:中文出版社据汉籍丛刊思想三编本影印,1977 年 11 月),卷 76,《大学章句序》,页 21 上 - 23 上;《朱子语类》,卷 14,《大学·一·纲领》,页 249 - 258。

⑤ 《宋史》卷 393《詹体仁(1143 - 1206)传》尝称:"郡人真德秀早从其游,"(页 12021)《宋元学案》卷 81《西山真氏学案》亦以真德秀为"詹氏门人。屏山(刘子翚,1101 - 1147)、晦翁(朱熹)再传"(页 2693)。今据二书的资料,追溯真德秀的师承,可知真德秀曾受业于詹体仁,而詹体仁则"少从朱熹学,以存诚慎独为主"(《宋史》,卷 393,《詹体仁传》,页 12021)。故陈荣捷列詹体仁为朱子门人(《朱子门人》[台北:学生书局,1982 年 3 月],页 284),而以真德秀与朱熹的关系既非弟子,亦非讲友(同上书,页 184)。此外,王梓材复据《宋史》的记载,以詹体仁"父慥(建炎三年[1129]举人),与胡宏(1106 - 1162)、刘子翚游"(卷 393,《詹体仁传》,页 12019),则"先生(詹体仁)亦为刘屏山门人。考《宋史》先生本传,言先生父慥与胡宏、刘子翚游,则屏山固其父执也"(《宋元学案》,卷 69,《沧洲诸儒学案·上》,页 2273)。刘子翚的学术师承,《宋元学案》既以为"伊川私淑"(卷 16,《伊川学案·下》,页 658),亦以为"洛学私淑"(卷 43,《刘胡诸儒学案》,页 1399)。由是,以真德秀为朱门再传弟子,洛学后继,实非空论。

义》奠定了它在元、明、清各代君主教育上不可动摇的地位①。

---

① 自南宋以后，《大学》即因《大学衍义》的备受重视而在历代君主的提倡下，成为不可或缺的讲筵教材。元泰定帝（也孙铁木儿，1276－1328，1323－1328 在位）便尝在泰定元年（1324）二月甲戌（十八日）应"江浙行省左丞赵简请开经筵及择师传，令太子及诸王大臣子孙受学"（脱脱等：《元史》[京：中华书局，1983 年 7 月]，卷 29，《泰定帝纪·一》，页 644）的请求，"命平章政事张珪（1264－1327）、翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失、学士吴澄（1249－1333）、集贤直学士邓文原（1259－1328）以《帝范》、《资治通鉴》、《大学衍义》、《贞观政要》等书进讲"（同上）。元顺帝（妥懽贴睦尔，1320－1370，1333－1368 在位）时，翰林学士李好文更在至正九年（1349）七月壬辰（初三日）被任命教导皇太子后，以"欲求二帝三王之道，必由于孔氏，其书则《孝经》、《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》"（同上书，卷 183，《李好文传》，页 4218），而自摘诸书要略，"释以经义，又取史传，及先儒论说，有关治体而协经旨者，加以所见，仿真德秀《大学衍义》之例，为书十一卷，名曰《端本堂经训要义》，奉表以进"（同上），并得元顺帝"诏付端本堂，令太子习焉"（同上）。逐元建国的明太祖（朱元璋，1328－1398，1368－1398 在位）尤重视《大学衍义》的教育价值，故嗣位君主皆恪守不弃。国子监掌监事礼部右侍郎丘濬（1420－1495）在明孝宗（朱佑樘，1470－1505，1487－1505 在位）成化二十三年（1487）十一月进呈的《进大学衍义补表》里说："伏以持世立教在六经，而撮其要于《大学》，明德、新民有八目，而收其功于治、平，举德义而措之于事，为酌古道而施之于今政，衍先儒之余义，补圣治之极功。惟知罄献芹之诚，罔暇顾续貂之诮。原夫一经十传，乃圣人全体大用之书，分为三纲八条，实学者修己治人之要。《章句》（朱熹的《大学章句》）既有以大明圣蕴，《衍义》（《大学衍义》）又所以上格君心，书虽成于前朝，道则行于今代。惟太祖之建极，尝大书于殿壁之间，暨列圣之绍基，屡听讲于经筵之上。既已致夫雍熙泰和之治，一皆本乎躬行心得之余，善推所为者固无俟乎尽言，欲全其功者亦须补其阙略。"（丘濬著、陈仁锡[1581—1636]评阅：《大学衍义补》[琼州海口：海南书局，1931 年重刊本]，《进大学衍义补表》，页 1 上－1 下）由是，他立志编写《大学衍义补》，实为适应当时以《大学》为帝王学重要教材的需求。此后，明、清两代君主都曾相继重刊《大学衍义》。明世宗（朱厚熜，1507－1566，1521－1566 在位）在嘉靖六年（1527）六月"以《大学衍义》写刻不精，欲将经文并题语大书，诸儒并真德秀所注细书，令司礼监刊印，并欲述序一篇以申重刊之意。大学士杨一清（1454－1530）等因请御制序文冠诸卷者，用彰帝王之学以垂来世"（张溶监修：《明世宗实录》[台北：中央研究院历史语言研究所据国立北平图书馆红格钞本微卷补校，1965 年 3 月]，卷 77，页 4 下－5 上）。这便是是书明嘉靖六年司礼监刊本的由来（此刊本据知台湾国立中央图书馆共藏四部[参看国立中央图书馆特藏组编：《国立中央图书馆善本书目（增订二版）》（台北：国立中央图书馆，1986 年 12 月），页 438]，而国立故宫博物院则藏有一部[参看国立故宫博物院编：《国立故宫博物院善本旧籍总目》（台北：国立故宫博物院，1983 年 4 月），页 647]）。清圣祖（爱新觉罗福临，1638－1661，1643－1661 在位）为推广此书，复敕福达礼等将它译为满文，并御制满文序，于康熙十一年（1672）刊行（此刊本据知国立故宫博物院藏两部[参看同上]）。此满文译本完成后，因得太皇太后的称许，而被敕令颁赐编修的大臣们（参看张廷玉[1672－1755]等监修：《圣祖实录》[北京：中华书局主要据中国第一历史

《大学衍义》是真德秀[①]于宋宁宗年间因得罪权臣史弥远(1164-1233),致遭御史弹劾,“退屏田园,一意纂辑,粤九载其书粗成”[②],以俟献于朝廷的帝王学作品。他编纂是书的目的,主要在填实和发挥《大学》从格物、致知到治国、平天下等八条目的命意,借以赋予全书一定的实用意义,以便人君得以明确认识修己、治人的要项。他在《大学衍义序》里说:

> 臣始读《大学》一书,见其自格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、至于治国、平天下,其本末有序,其先后有伦,盖尝抚卷三叹,曰:“为人君者,不可以不知《大学》;为人臣者,不可以不知《大学》。为人君而不知《大学》,无以清出治之源,为人臣而不知《大学》,无以尽正君之法。”既又考观帝王之治,未有不本诸身而达之天下者,然后知此书所陈实百圣传心之要典,而非孔氏之言也。三代而下,此学失传。其书虽存,概以传记目之而已。求治者既莫之或考,言治者亦不以望其君。独唐韩愈、李翱(772-841)尝举其说,见于《原道》、《复性》之篇,而立朝论议,曾弗之及。盖自秦汉以后,尊信此书者,惟愈及翱,而亦不知为圣学之渊源,治道之根柢也。况其他乎?臣尝妄谓《大学》一书,君天下者之律、令、格、例也。本之则必治,违之则必乱。[③]

(接上页)档案馆藏原皇史宬大红绫本校印,1985年9月],卷41,总页549下-550上,康熙十二年[1673]二月己未[十九日]条)。清高宗(爱新觉罗弘历,1711-1799,1735-1796在位)在位年间,虽未重刊是书,可是他曾在乾隆二年(1737)为它御制跋文一篇(参看真德秀著:《大学衍义》[台北:文友书店,1968年9月],《御制跋》,页2上-6上)。昭昭的事实,证明此书确实备受元、明以来君主的重视。这连带使《大学》一篇也显得格外重要。

① 真德秀注、陈仁锡评阅:《大学衍义》(清同治十三年[1874]金陵书局刊本),真德秀《跋》,页6上。

② 明代的杨廉在进呈明世宗的奏表里说:“盖帝王之学,不出乎《大学》,而《衍义》所以填实乎《大学》者也。”(同上书,杨廉《奏表》,页1上)另参看朱鸿林:《理论型的经世之学——真德秀大学衍义之用意及其著作背景》,载《食货月刊》,复刊第15卷第3、4期(1985年9月),页16。

③ 《大学衍义》,真德秀《大学衍义序》,页1上-2下。

他清楚地指出"惟《大学》设八条之教,为人君立万世之程。首之以格物、致知,示穷理乃正心之本;推之以齐家、治国,见修己为及物之原"①,故为人君不可忽视的"南面临民之要道"②。由是,他以《大学》作全书的骨干,"首剟圣贤性命、道德之言,旁采古今治乱、安危之迹"③,以求勾勒出君主致治的要道。他在《大学衍义序》里概括介绍全书四十三卷的编次,说:

> 臣不佞,窃思所以羽翼是书(《大学》)者,故剟取经文二百有五字,载于是编,而先之以《尧典》、《皋谟》、《伊训》与《思齐》之诗、《家人》之卦者,见前圣之规模不异乎此也。继之以子思、孟子(孟轲,约前 372 - 前 289)、荀况(约前 313 - 前 230)、董仲舒(前 176 - 前 104)、杨雄(案:当作"扬雄")、周敦颐(1017 - 1073)之说者,见后贤之议论不能外乎此也(原注:以上论帝王为治之序)。尧、舜、禹、汤、文、武之学,纯乎此者也。商高宗、周成王之学,庶几乎此者也。汉、唐贤之君,所谓学,已不能无悖乎此矣;而汉孝元(汉元帝刘奭,前 76 - 前 33,前 49 - 前 33 在位)以下,数君之学,或以技艺,或以文辞,则甚谬乎此者也(原注:以上论帝王为学之本)。上下数千载间,治乱存亡皆繇是出,臣故断然以为君天下之律、令、格、例也。虽然人君之学,必知其要,然后有以为用力之地。盖明道术、辨人材、审治体、察民情者,人君格物、致知之要也(原注:明道术之目有四[案:当作"五"]:曰天性人心之善、曰天理人伦之正、曰吾道异端之分[案:当作"吾道源流之正"与"异端学术之差"]、曰王道霸术之异。辨人材之目亦有四:曰圣贤观人之法、曰帝王知人之事、曰奸雄窃国之术、曰憸邪罔上之情。审治体之目有二:曰德刑先后之分、曰义利重轻之别。

① 《大学衍义》,真德秀《进大学衍义表》,页 1 上 - 1 下。

② 同上书,真德秀《进大学衍义表》,页 1 下。

③ 同上书,真德秀《进大学衍义表),页 2 上。

察民情之目亦有二:曰生灵向背之由、曰田里戚休之实)。崇敬畏、戒逸欲者,诚意、正心之要也(原注:崇敬畏之目有六[案:当作"七"]:曰修己之敬、曰事天之敬[案:缺"曰遇灾之敬"一目]、曰临民之敬、曰治事之敬、曰操存省察之功、曰规儆箴戒之助。戒逸欲之目有五:曰沉湎之戒、曰荒注[案:当作"淫"]之戒、曰盘游之戒、曰奢侈之戒,而先之以总论者[案:即"总论逸欲之戒"],所以兼戒四者之失也)。谨言行、正威仪者,修身之要也(原注:二事无其目)。重妃匹、严内治、定国本、教戚属者,齐家之要也(原注:重妃匹之目有四:曰谨选立之道、曰赖规儆之益、曰明嫡媵之辨、曰惩废夺之失。严内治之目有四:曰宫闱内外之分、曰宫闱预政之戒、曰内巨忠谨之福、曰内臣预政之祸。定国本之目有四:曰建立之计宜蚤、曰谕教之法宜豫、曰嫡庶之分宜辨、曰废夺之失宜监。敦戚属之目有二:曰外家谦谨之福、曰外家骄溢之祸)。四者之道得,则治国、平天下在其中矣。①

这样的编排,在有条不紊地突现全书的纲和目。他曾上奏说:

首之以帝王为治之序者,见尧、舜、禹、汤、文、武之为治,莫不自心、身始也;次之以帝王为学之本者,见尧、舜、禹、汤、文、武之为学,亦莫不自心、身始也。此所谓纲也。首之以明道术、辨人材、审治体、察民情者,格物、致知之要也;次之以崇敬畏、戒逸欲者,诚意、正心之要也;又次之以重妃匹、严内治、定国本、教戚属者,齐家之要也。此所谓目也,而目之中,又有细目焉。每条之中,首之以圣贤之典训,次之以古今之事迹,诸儒之释经论史,有所发明者录之。臣愚一得之见,亦窃附焉。②

① 《大学衍义》,真德秀《大学衍义序》,页3上-6下。

② 同上书,《尚书省劄子》引真德秀奏,页8上-8下。

明代的杨廉(1452－1525)便尝在嘉靖元年(1522)五月进呈明世宗(朱厚熜,1507－1566,1521－1566在位)的《大学衍义节略题辞》里分析此二纲四目的安排,说:

> 此书所谓前列二者之纲:曰帝王为治之序,曰帝王为学之本是也。为治乃新民,为学乃明明德,即《大学》三纲领之二也。所谓后分四者之目:曰格物、致知,曰诚意、正心,曰修身,曰齐家是也。格、致以始之,修、齐以终之,即《大学》八条目之六也。虽曰三纲领之二,而至善之止,固在其中。虽曰八条目之六,而治、平之理,悉该其内。①

这二纲四目的划分,实在于笼括《大学》的三纲领(明明德、新民和止于至善)和八条目,以求更全面阐释它的体和用。真德秀尝上奏说:

> 臣闻圣人之道,有体有用。本之一身者体也,达之天下者用也。尧、舜、三王之为治,六经、《语》、《孟》之为教,不出乎此,而《大学》一书,繇体而用,本末先后,尤明且备,故先儒谓于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。盖其所谓格物、致知、诚意、正心、修身者,体也;其所谓齐家、治国、平天下者,用也。人主之学,必以此为据依,然后体用之全,可以默识矣。②

全书四十三卷,除了《帝王为治之序》一卷和《帝王为学之本》三卷外,《格物致知之要》二十三卷、《诚意正心之要》七卷和《修身之要》一卷都着力于阐释"体"的重要,仅《齐家之要》八卷是关于"用"的剖析③。这说明真德秀只侧重于肯定格物、致知、诚意、正心、修身和齐家

---

① 《大学衍义》,杨廉《大学衍义节略题辞》,页7下。

② 同上书,《尚书省劄子》引真德秀奏,页7上。

③ 参看同上书,《大学衍义目录》,页1上－10上。

等六条目的价值，认定君主借此六条目以清明政治的本源后，当能轻易治国与平天下。书的内容，除特别着重格物、致知的辨析外，便是倾力于齐家和诚意、正心的解说。书中《诚意正心之要》的《崇敬畏》与《戒逸欲》七卷，跟《修身之要》的《谨言行》(原注：慎思修己之戒)、《正威仪》(原注：端躬肃客之则)一卷和《格物致知之要》里《明道术》的《天性人心之善》一卷实相互呼应，都是强调君主重视个人身、心修养的重要。《格物致知之要》里《明道术》的《天理人伦之正》四卷则着意分析长幼之叙、夫妇之别、君使臣之礼、臣事君之忠和朋友之交等五伦关系里的君臣、父子、夫妇和朋友四伦；而《辨人材》的《圣贤观人之法》、《帝王知人之事》、《奸雄窃国之术》和《憸邪罔上之情》十卷却在提出君主审量和取舍人材的原则，揭示篡臣、奸臣、谗臣、佞幸之臣和聚敛之臣祸国的行径，俾求君主知所警惕。此外，《齐家之要》的《重妃匹》、《严内治》、《定国本》和《教戚属》等八卷都是就后妃册废、女主垂帘、外戚干政、储位建废和宦官预事等本属君主家庭私事，却堪左右国家治乱的种种事宜，提供古为今用的鉴戒事例。真德秀以全书"大旨在正君心、肃宫闱、抑权幸"[①]的安排，明显是针对南宋理宗的继位、史弥远的擅权和杨太后(1158－1228)的预政等当朝时事，有目的地为刚亲政的宋理宗提供切合时宜的讲筵教材[②]。他在《大学衍义序》里自称此书完成后，"秘之巾笥，以俟时而献焉"[③]，又在《中书门下省时政房申状》里解释"所谓俟时而献者，盖待陛下(宋理宗)亲政而后献也，若权臣(案：指史弥远)尚在，陛下未亲大政，臣虽欲进献，何由彻乙夜之览"[④]，都充分显示此书的编纂正在于"阴切时事以立言"[⑤]。

《大学衍义》一书除了奠定《大学》在日后君主教育中不可动摇的地位外，便是在内容上凭借范祖禹援经证史的基础，借个人得侍讲筵的机

---

① 《四库全书总目提要》，卷92，《子部·儒家类·二》，页41上。

② 参看朱鸿林：《理论型的经世之学——真德秀大学衍义之用意及其著作背景》，页19－24。

③ 《大学衍义》，真德秀《大学衍义序》，页7上。

④ 同上书，真德秀《中书门下省时政房申状》，页5上。

⑤ 《四库全书总目提要》，卷92，《子部·儒家类·二》，页41下。

会,将宋代帝王学的发展从史学再度引回经学的范畴。他为了达成此目标,特别在形式上利用了"征引经训,参证史事,旁采先儒之论以明法戒,而各以己意发明之"①的编纂方式,不拘经、史地尽量搜罗值得援引的资料作为《大学》一篇的注脚。这使全书的内容显得异常充实,编排也极具条理。明代的杨廉便曾在《大学衍义节略题辞》里称誉《大学衍义》,说:

> 窃谓德秀之书,虽其援引之富,论说之详,然无一言而不源流于孔子之经,无一句而不根本乎曾子(曾参,前 505 - 前 435)之传,无一言而非人君为治之法,无一句而非人臣责难之忠。至当至精,至切至切。②

这遂使日后侍讲经筵的大臣们得以根据一时、一地、一人的需要审慎地就此现成的教材再作取舍。真德秀在书中着意撷采北宋以来理学家如周敦颐、程颢(1032 - 1085)、程颐、朱熹等论说的行动,不仅从政治上、社会上和学术上恢复了"庆元党禁"时惨遭打击的理学思想③的崇高地位,更令程朱思想得以在以后的日子里逐渐被历朝政府选定为官方的正统思想④。因此,《大学衍义》既是宋代帝王学的奇

---

① 《四库全书总目提要》,卷 92,《子部・儒家类・二》,页 41 上。

② 《大学衍义》,杨廉《大学衍义节略题辞》,页 7 上。

③ 参看冯琦(1559 - 1604)原编,陈邦瞻(? - 1623)纂辑:《宋史纪事本末》(上海:中华书局,1955 年 9 月),卷 80,《道学崇黜》,页 678 - 701。

④ 参看刘子健:《宋末所谓道统的成立》,载《文史》,第 7 辑(1979 年 12 月),页 129 - 147;狄百瑞著、侯健译:《元代朱熹正统思想之兴起》,载《中外文学》,第 8 卷第 3 期(总第 87 期,1979 年 8 月),页 66 - 76;黄俊杰:《儒学价值系统中的两难式——"元代朱熹正统思想之兴起"读后》,同上,第 8 卷第 9 期(总第 93 期,1980 年 2 月),页 100 - 106;Wing-tsit Chan:"The Ch'eng-Chu School in Early Ming",in William Theodore de Bary (ed.):*Self and Society in Ming Thought*,Columbia University Press,New York,1970,pp. 29 - 51(中译本为陈荣捷著、万先法译:《早期明代之程朱学派》,载《中国文化月刊》,第 17 期[1981 年 3 月],页 47 - 65);James T. C. Liu "How did a Neo-Confucian School become the State Orthodoxy?",in *Philosophy East and West*,Vol. 23,No. 4,October 1973,pp. 483 - 505;Wing-tsit Chan:"The *Hsing-li Ching-i* and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century",in William Theodore de Bary (ed.):*The Unfolding of Neo-Confucianism*,Columbia University Press,New York,1975,pp. 543 - 579(中译本为陈荣捷著、万先生译:《性理》)。

葩,也是弘扬程朱思想的功臣。

(五)

宋代帝王学的发展,在承袭前代的基础上,因着政治上君权日益高张和学术上宋学渐趋蓬勃[注 179]的关系,而在质和量方面产生了迥异前代的突破。尽管它始终摆脱不了传统倚靠经筵日讲、着重训诲启导的教育模式,可是取材方面已不再局限于儒家经典和少数前代御编和敕撰的作品。这期间君主教育的重点经历了从传统的经学培训逐渐转为侧重史事的认识,再从以史为鉴慢慢倾向藉经义以弘王纲、正人伦的种种演变。此等变化固然与当时经学和史学的发展息息相关,是以随着北宋中期以后理学思想的日趋普及,帝王学已自北宋前期的注重博闻多识转向南宋晚期的强调义理阐释。这遂使君主学习和大臣进讲的方式从着重归纳转为重视演绎。侍讲大臣们自是更能灵活地援经据史以表达个人的政治理想和治国构思。帝王学因而在倚靠令从主下的敕撰形式外,得以先后开创了大臣主动编修、复经朝廷诏令设馆委官助修和侍讲官员借个人私撰以求进献朝廷的两大途径,令适时应世的作品层出叠涌。《册府元龟》、《资治通鉴》、《唐鉴》、《帝学》和《大学衍义》都是此时期帝王学种种演变的明证。

评 论

海德格尔与妻书[①]

考伯(Jürgen Kaube)
卢白羽　译

1950 年 5 月,海德格尔收到妻子爱尔芙丽德(Elfride)的来信。他回信写道:

> 你所说的我很明白:真正的传世之作(überlieferung)可以挑拣过去留给我们的东西,并能在未来一直把它塑造成不断更新的形象。然而,传世之作并不由历史(Historie)造就。历史只是歪曲或者混淆传世之作;造就传世之作的只能是现代学术的研究及档案工作。

海德格尔的妻子则得出了相反的结论。她有理由相信,比起单纯的传世之作来说,私人档案会是更好的传世之作——虽然前者"真实"且成熟,后者则是她丈夫为公众所不知的一面。因此,爱尔芙丽德在海德格尔逝世(1976 年)后,就把他五十五年来写给自己的逾千封信

---

① 【译注】本文是对海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 所编《"我亲爱的小心肝":海德格尔与妻书,1915 – 1970》("*Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride,1915 – 1970*,München,2005)一书的评论。

交给了孙女格特鲁德(Gertrud Heidegger),并叮嘱孙女,这批信至少要到2000年才可开启。那时,孙女可以自行决定如何处理这批信件。我们现在读到的这部选集由编者加了少量注释,梳理了一些家庭和时代背景。

海德格尔致妻子的信中有许多令小说家和大学历史学者感兴趣的题材。比如,日本一位贵族金融寡头曾邀请哲学家到某研究机构任职,海德格尔对此邀请曾再三斟酌。若不是克鲁格(Alexander Kluge)有更好的想法,说不定海德格尔就接受了邀请。这在思想史上将会产生何等后果,我们可想而知!在马堡,海德格尔把出席委员会会议当作哲学家的义务,为此而放弃自己体育锻炼的时间。这在德国大学倒是十分常见的事。稍后又出现了"莱布尼茨训练"。[①] 1934年夏,海德格尔曾在黑森林地区与当时最聪明的纳粹哲学家施特丁(Christoph Steding)讨论后者的《帝国与欧洲文明病》(*das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*)著述计划。海德格尔对此书的评价是:"种族、政治的心理分析"。比起那些为了说明《存在与时间》的思想有点"种族"味而掘地三尺的解释来说,这句话可谓一针见血。思想史家博伊姆勒(Alfred Bäumler)涉足过(1933年的)焚书行动,1936年,他把哈特曼(Nicolai Hartmann)从柏林赶到格莱夫斯瓦尔德(Greifswald),就因为哈特曼与他的讲座在时间上冲突,前者又拒绝停办自己的讲座。这则轶事都是当年大学史的典型事件,类似的轶事在书中俯拾皆是。

这部选集还填补了一项隐蔽的空白。可以说,它揭开的东西,我们之前根本就没有注意过其隐蔽性。海德格尔的妻子一定认为,她的婚姻就是与一个男人最痛苦的结合,而她直到最后都不能确切地把握住这个男人。

爱尔芙丽德的娘家姓Petri,按当时的说法,她是一位现代女性。她参加了教师资格考试,之后又在弗莱堡学习国民经济,并于1915年在那里的康德讨论课上结识了老师海德格尔——当时海德格尔二十六岁。这位哲学家尚未声名显赫之时,是爱尔芙丽德供养着这个家

① 【译注】Leibesübungen(体育锻炼)和Leibnizübungen(莱布尼茨训练)的德语很相近。

庭。后来闻名遐迩的托德瑙山(Todtnauberg)小屋就是她主持修建的。爱尔芙丽德还在事业方面协助海德格尔,而且是第一位取得驾照的弗莱堡女性:那是在 1933 年。1933 到 1936 年期间,海德格尔夫妇加入纳粹党,海德格尔公开从事国家社会主义活动。这期间的通信,只有四封不会令人感到难堪,同时也显示出爱尔芙丽德对实际事务的理解力。1922 年,爱尔芙丽德想重拾学业,以备若不被授予私人讲师教席,还可以找份工作。但丈夫告诉她,他认为"就其现今形势观之,这一学业或许尚处于摸索阶段,它会妨碍你获得女性的整全性。你在与我和孩子们的生命关联之中恰恰能获得这一整全性"。换句话说,海德格尔要求妻子支持他走的路。

爱尔芙丽德很清楚,这条路海德格尔会精力充沛地走下去。海德格尔在信中时常描述,在自己内心如何如何地掀起了"内心革命",还经常谈到他的"召唤",以及他如何如何紧张地工作——上午从六点到十二点,下午从两点到六点半——,而他又如何如何处于与其时代的孤军奋战之中。海德格尔总是绘声绘色地刻画自己的"绝对"哲学创作(Produktivität)的体验。对于那些与自己相干的事,海德格尔总是看得一清二楚。海德格尔向爱尔芙丽德指出,他们的婚姻就像一个研究小组,而从很早起,海德格尔就把"无形的教会"这一概念灌输进这一研究小组。无疑,在这个"无形的教会"里,布道者只能有一个。

尤其在一战后,海德格尔更明显地设法用哲学来改变自己的生活。他宣告要与理性主义"决一死战"。这场战争基于一些简单的对立:自然中的孤独与城市里的颓废以及粗野的性生活之间的对立;专心致志工作——"最神圣的生活方式"与心不在焉(Zerstreuung)之间的对立;振奋与"流于肤浅的此在(das Oberflächendasein)"之间的对立;精神、生命、青春与"市民"之间的对立。其间,海德格尔还迁就他夫人的反犹主义,并断言:"诚然,我们的文明和大学里的犹太化非常讨人嫌",而且"有时人们会希望成为一个精神上的反犹主义者"。不过,1928 年的信中也有这样的句子:"无疑:最好的人是——犹太人。"海德格尔的讲课吸引了当时的大多数哲学天才(洛维特、施特劳斯、阿伦特),因为他敏锐而又清晰地把一般文化批评的重心与哲学传统联

系起来。

值得注意的是,海德格尔十分重视把自己的工作视为一个孤独者的工作。事实上,他时常不待在家里,离家很远——这才有了他给妻子的信。我们本以为海德格尔会大谈特谈同时代的人,但信中却很少见到。海德格尔的大多数同事也付之阙如,唯一的例外是纳托普(Paul Natorp)和雅斯贝尔斯——海德格尔称他们与自己趣味相投。海德格尔的婚姻早期出现过危机。他的儿子赫尔曼(Hermann Heidegger)就是其中一场危机的结果——赫尔曼为这部书信集撰写了一篇感人肺腑的后记。在处理婚姻危机方面,哲学家海德格尔一点儿也不像个市民,他向妻子描述那位爱上他的女人说,这个女人可不怎么让人满意。并且他还对这场风流韵事听之任之。

在阅读这些书信的时候,我们会一直有这样的感觉:仿佛我们在观赏一出易卜生的戏剧,只不过没有致死的结局——生命是一场谎言。在这谎言里,许多东西把自己装扮成自由,实际上不过是关注自己的延续而已,尽管有可能是精神层面上的延续。其中关键性的句子是1920年的一封信中的那句:"我们的婚姻意味着某种非常丰富和强健的东西,虽然它或许缺少那份爱。不过关于那份爱,我自己也无法构想出一个正确的概念"。尽管海德格尔竭尽全力,绝对不让自己显得肤浅,然而,在迷恋妻子、倾心和忠诚这一节骨眼上,海德格尔却显得无能为力。海德格尔早期曾写过一首现象学风格的情诗,甚至还冠以"在你之中朝向上帝"的题目——爱尔芙丽德将之遗赠给了马尔巴赫(Marbach)文学档案馆,并在信的背面点评:"这是他写给众多情人的所有情书的样板。"呵!

对于受骗者,海德格尔也有一剂万灵药——1945年之后,爱尔芙丽德收到海德格尔的多封来信。信里又是老一套,希望她能理解自己一而再的越轨行为,并为之供出一套高深的理由。每当他在思考中迈出决定性的一步时,爱神爱若斯之翼都会触动他。将进一步的神话意蕴抛诸脑后,海德格尔以"赫拉"的名义要求婚姻行所有严肃之事,并对爱尔芙丽德解释为何自己需要激情,因为若不如此就没有灵感。

然而,海德格尔伤她最深的,除了一再红杏出墙外,应该另有原

因。海德格尔应该十分了解自己——爱尔芙丽德在一封未寄出的信中提到,海德格尔在他的情人中间寻找“故乡”。爱尔芙丽德写到,她试着把这些风流韵事视作“你需要的火焰”,是给海德格尔带来幸福的事。然而,这种过分抬高以及一直在兜圈子的谎言,反复说什么再也没有爱或信任,这背后的冰凉深深刺痛了爱尔芙丽德。海德格尔在写给爱尔芙丽德的多封道歉信里,一再许诺要写一本柏拉图的书献给她,却最终没有实现。《存在与时间》的对应作品,在其中计划将特权赋予宙斯般的爱若斯,也未能付诸现实。爱尔芙丽德写道:

> 海德格尔呵,你有没有想过,是什么造就了这些空洞乏味的言辞。

对此海德格尔没有作答。这部选集同样没有回答的问题则是:什么才能弥补这位理应感到愤怒的人所承受的巨大失望。

图书在版编目(CIP)数据

莎士比亚笔下的王者/刘小枫,陈少明主编 .
－北京:华夏出版社,2007
(经典与解释)
ISBN 978－7－5080－4175－9

Ⅰ.莎… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.B502.231 Ⅳ.B502.231

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 065553 号

莎士比亚笔下的王者

刘小枫 陈少明 主编

出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京集惠印刷有限责任公司
版　　次: 2007 年 5 月北京第 1 版
2007 年 6 月北京第 1 次印刷
开　　本: 1/32 开
印　　张: 10.375
字　　数: 300 千字
定　　价: 29.00 元

经典与解释 [已出书目]

1. 经典与解释的张力
2. 柏拉图的哲学戏剧
3. 康德与启蒙
4. 荷尔德林的新神话
5. 卢梭的苏格拉底主义
6. 古典传统与自由教育
7. 赫尔墨斯的计谋
8. 苏格拉底问题
9. 美德可教吗
10. 马基雅维利的喜剧
11. 回忆托克维尔
12. 阅读的德性
13. 色诺芬的品味
14. 政治哲学中的摩西
15. 诗学解诂
16. 柏拉图的真伪
17. 修昔底德的春秋笔法
18. 血气与政治
19. 索福克勒斯与雅典启蒙
20. 犹太教中的柏拉图门徒
21. 莎士比亚笔下的王者

莎士比亚笔下的王者

经　典　与　解　释

莎士比亚的写作在英国历史中所选择的时期表明了他的兴趣所在。从1399年理查二世流放争吵不休的赫里福伯爵和毛博瑞伯爵到1485年瑞奇蒙德伯爵在堡斯沃斯战场打败理查三世，并作为亨利七世建立都铎王朝，其间很长一段时间都是王朝的更迭。这些王朝更迭被莎士比亚写进了他的所谓的两组四部曲中，第一个四部曲包括《理查二世》、《亨利四世》（上、下篇）和《亨利五世》。第二个四部曲包括《亨利六世》（上、中、下篇）和《理查三世》。这八个剧目展现了英格兰最血腥的一个世纪：内战岁月。

莎士比亚跟马基雅维里一样，建议用对立统一的原理来解决政治的根本难题。他把自己比喻成狮子与绵羊的结合而非狮子与狐狸的结合。这反映出，他更关注的是君主的正义而非君主的辉煌，或者说，他关注的是使君主的正义成为他辉煌的根基。

莎士比亚非常认同马基雅维里的观点，君主应该知道如何避免为表象所欺的重要性。灵魂的财富提供了必不可少的制约，制约那种容易被表象所欺的倾向。在地位高贵的人物身上，这一倾向非常明显，他们尤其容易被表象所迷惑。莎士比亚经营的就是这种灵魂的财富。

主持编辑：陈希米　　责任编辑：王霄翎　　封面设计：房海莹

ISBN 978-7-5080-4175-9

定价：29.00元